

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO VIII

2002/2



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

BRUNIANA & CAMPANELLIANA
Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Michael J.B. Allen, UCLA, Los Angeles
Nicola Badaloni, Università degli Studi, Pisa
Massimo L. Bianchi, Università degli Studi, Lecce
Paul R. Blum, Loyola College, Baltimore
Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Pisa
Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
Michele Ciliberto, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre
Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa
Hilary Gatti, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Anthony Grafton, Princeton University
Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona
Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill
Eckhard Keßler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
Jill Kraye, The Warburg Institute, London
Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris
Nicholas Mann, University of London
Gianni Paganini, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
Vittoria Perrone Compagni, Università degli Studi, Firenze
Saverio Ricci, Università della Tuscia, Viterbo
Laura Salvetti Firpo, Torino
Leen Spruit, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa
Cesare Vasoli, Università degli Studi, Firenze
Donald Weinstein, University of Arizona

Direttori / Editors

Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma, via Carlo Fea 2, I-00161 Roma (e-mail: canone@liecnr.let.uniroma1.it)
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia, via Ostiense 234, I-00146 Roma (e-mail: ernst@uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

Delfina Giovannozzi, Giuseppe Landolfi Petrone, Margherita Palumbo (coordinatrice), Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera, Michaela Valente, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Anna Cerbo, Jean-Louis Fournel, Guido Giglioni, Luigi Guerrini, Teodoro Katinis, Martin Mulsow, Amalia Perfetti, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Ada Russo, Pasquale Sabbatino, Pina Totaro, Oreste Trabucco

sito web: www.bruniana-campanelliana.com

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO VIII
2002/2



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta degli *Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali*[®],
Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.



Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2003 by
Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali[®], *Pisa · Roma*

<http://www.iepi.it>

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO 2002/2

Studi

- P. Caye, *Campanella critique de Machiavel. La politique: de la non-philosophie à la métaphysique* 333
- M. A. Granada, «Per fuggir biasmo, o per giovar altrui». *El elogio del Nolano en La cena de le Ceneri y una posible polémica con San Agustín y Dante* 353
- L. Guerrini, *Osservazioni sul concetto di teocrazia universale nell'ultimo Campanella* 375
- F. Puccini, *La Geschichte der Atomistik di Kurd Lasswitz e la ricezione del materialismo di Bruno nella scienza tedesca del XIX secolo* 399
- P. Secchi, *Elementi di teologia nel De umbris idearum* 431

Documenti

- J. M. De Bujanda - E. Canone, *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella. Un'analisi bibliografica* 451
- I due nuovi documenti del processo di Bruno nell'Archivio del Sant'Uffizio* 481

Hic labor

Note

- L. Albanese, *Bruno e il Pitagora di Ovidio* 489
- G. Landolfi Petrone, *L'itinerario rinascimentale di Bertrando Spaventa* 495
- A. Paoletta, *La presenza di Giovan Battista della Porta nel Carteggio Linceo* 509
- A. Savorelli, *Minuzzarie bruniane nell'epistolario di Labriola* 523

Cronache

- Tirannide e dispotismo nel dibattito politico tra Cinque e Seicento. IX Giornata Luigi Firpo, Torino 27-28 settembre 2002 (R. Favale)* 533
- Un convegno su Francesco Maurolico a Messina (V. Gavagna)* 535

Recensioni

- I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi, 1555-1567, edizione critica a cura di M. Firpo e D. Marcatto, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 1998-2000 (M. Valente)* 537

<i>Early Studies of Giordano Bruno</i> , edited and introduced by P. R. Blum, Thoemmes Press, Bristol 2000 (D. von Wille)	542
S. I. Camporeale, <i>Lorenzo Valla. Umanesimo, Riforma e Controriforma. Studi e testi</i> , Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002 (V. Del Nero)	544
M. A. Granada, <i>Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre</i> , Herder, Barcellona 2002 (S. Plastina)	547
<i>Una nuova storia del millenarismo e del messianismo nella cultura moderna: Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture</i> , Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2001 (G. Paganini)	550
Schede bibliografiche (testi e traduzioni di G. Bruno e T. Campanella)	559
Giostra	563
<i>Sphaera</i>	
G. Bezza, <i>Appunti per una storia dell'astrologia nel Rinascimento. In margine ad un recente libro su Cardano</i>	577
J. Fallisi, « <i>Magnus scientiarum depravator</i> ». <i>Campanella e l'emisfero australe</i>	581
I. Gramigna, <i>Auree proporzioni nel planetario della Sagrestia Vecchia di San Lorenzo a Firenze</i>	589
<i>L'astrologia nella cultura del Rinascimento. Firenze, 14-15 dicembre 2001</i>	595
<i>Le Recueil des plus célèbres astrologues de Simon de Phares</i> , édité pour la Société pour l'Histoire de France par J.-P. Boudet, Honoré Champion, Paris 1996-1999 (O. Pompeo Faracovi)	597
Sadan, <i>I segreti astrologici di Albumasar</i> , a cura di G. Federici Vescovini, Nino Aragno, Torino 2000 (A. Guidi)	599
G. Savonarola, <i>Contro gli astrologi</i> , a cura di C. Gigante, Salerno Editrice, Roma 2000 (O. Pompeo Faracovi)	600
Indice dei manoscritti	603
Indice dell'annata VIII (2002)	605

STUDI

PIERRE CAYE

CAMPANELLA CRITIQUE DE MACHIAVEL.
LA POLITIQUE: DE LA NON-PHILOSOPHIE
À LA MÉTAPHYSIQUE

SUMMARY

Campanella is a *Plato politicus*. More than any other Renaissance Platonic thinker, Campanella underscores Platonism's political dimension and his personal blending of metaphysics and politics. However, Campanella faces an inevitable challenge: Machiavelli and his apparent or latent influence on contemporary political practices. To overcome Machiavelli's hegemony, Campanella resorts to a double procedure. First, Campanella connects Machiavelli's project to Aristotle's metaphysics. Then, he reads Machiavelli's pragmatism in the light of his own metaphysics.



1. LA NON-PHILOSOPHIE DE MACHIAVEL

Il règne aujourd'hui dans les études machiavéliennes un véritable conflit des facultés. A ceux qui depuis longtemps considèrent Machiavel non seulement comme un philosophe, mais de façon plus décisive comme le fondateur de la philosophie politique moderne, Christian Bec, le récent traducteur de Machiavel, rétorque non sans provocation que «Machiavel n'est pas un philosophe»¹, proposant de son côté une lecture philologique et contextualiste de l'oeuvre du chancelier florentin. Il existerait ainsi non seulement des interprétations différentes de Machiavel, mais plus radicalement encore deux modes de lecture parfaitement équivoques l'un par rapport à l'autre: d'une part, une lecture littéraire qui vise essentiellement à réinscrire la pensée du chancelier florentin dans le terreau de la langue et de la culture humanistes étroitement liées à la renaissance de l'antique et de son histoire, et d'autre part une lecture philosophique pour qui Machiavel apparaît non comme l'interprète des anciens historiens mais comme le fondateur de la pensée politique moderne.

1. Machiavel, *Oeuvres*, éd. et trad. C. Bec, Robert Laffont, Paris 1996, p. III.

Certes, par maints traits de sa pensée et de son écriture, Machiavel échappe au monde de la philosophie. Cependant, aussi justifiée que soit l'observation de Christian Bec, elle n'interdit nullement au philosophe d'étudier Machiavel. Il existe un mode philosophique d'être non-philosophe ou de penser le non-philosophique. Et le refus que manifeste Machiavel de ne pas suivre les canons philosophiques interroge la philosophie d'une façon bien plus cruciale et philosophique que bien des propos d'école. Assurément, Machiavel n'est pas philosophe, et ce pour trois raisons qui dépassent largement le seul conflit des facultés en son partage entre la lettre et sa pensée.

1) Machiavel ne possède ni le style ni le questionnement du philosophe, qu'il soit scolastique ou humaniste. On ne retrouve chez lui aucun des principes fondamentaux de la philosophie politique classique que la tradition humaniste des Bruni et des Salutati aussi bien que la tradition thomiste de la scolastique morale et politique prennent en compte. Machiavel semble peu soucieux de la Justice et du Bien, de l'ordre et de la concorde sociale, du bien vivre et de l'avantage commun; plus encore il ne requiert aucun savoir encyclopédique, architectonique et universel pour penser et instituer le politique, au risque de succomber à la *doxa*. En réalité, Machiavel porte atteinte à toute représentation philosophique d'un régime qui serait bon en soi, qu'il soit inspiré de la *République* de Platon ou de la *Politique* d'Aristote. La pensée de Machiavel remet ainsi en cause les principes fondamentaux de toute la philosophie politique jusqu'à lui.

Il représente la négation de toute instance qui s'arroe le savoir de ce qu'est le Bien commun, c'est-à-dire la négation de la philosophie en tant qu'elle prétend – fût-ce en distinguant l'idéal de la réalité – fixer les normes de l'organisation sociale, concevoir ce qu'est la vie bonne de la cité et de l'individu dans la cité².

2) Pour avoir pris ses distances avec la philosophie classique, Machiavel n'est pas pour autant le fondateur d'un nouveau savoir. Le livre de Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*³, a resitué avec précision Machiavel dans le cadre d'une culture et d'une praxis politiques déjà en vigueur à Florence. Michel Sennelart de son côté a montré combien Machiavel s'inscrivait dans la tradition des arts de gouverner, restant tout particulièrement tributaire des catégories posées par Gilles de Rome dans son *De regimine principum*, et

2. C. Lefort, *Machiavel et la verità effettuale*, dans *Ecrire à l'épreuve du politique*, Gallimard, Paris 1992, p. 171.

3. F. Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-century Florence*, Princeton University Press, Princeton 1965.

tout particulièrement de la *summa divisio* que cet ouvrage trace entre le prince héréditaire et le prince nouveau⁴. Si Gilles de Rome s'est essentiellement penché sur le premier type, Machiavel, dans *Le Prince*, se contentera de poursuivre et de compléter l'oeuvre de son prédécesseur en se réservant de décrire le pouvoir spécifique des princes nouveaux. Enfin, n'oublions pas ce que doit Machiavel à Pétrarque et à Alberti, pour ce qui concerne les deux opérateurs fondamentaux de sa réflexion: *Fortuna et virtù*.

3) De façon plus importante encore par rapport à la question philosophique, Machiavel ne peut être non plus considéré comme l'annonciateur du désenchantement du monde ni, selon l'expression de Léo Strauss, comme «la première vague de la modernité», qui se caractériserait par la laïcisation du monde, par l'oubli de la loi naturelle et par les premières manifestations de la volonté de puissance de l'homme en sa subjectivité inconditionnée⁵. En réalité, la généalogie idéaliste du désenchantement du monde s'appuie sur une philologie fragile et sur des interprétations historiques outrées. Si l'on veut comprendre la modernité de l'âge classique, ce n'est pas l'oubli du divin qu'il faut mettre en exergue, mais au contraire son retour sous la figure dure et violente du théologico-politique. Plutôt que de parler de désenchantement du monde, il vaudrait mieux chercher à savoir pourquoi et comment la philosophie politique s'est théologisée au dix-septième siècle, au nom d'une théologie elle-même profondément remaniée⁶ par rapport à sa tradition antique ou scolastique. Sans oublier pour autant qu'à la même époque les praxis et les techniques politiques et administratives demeurent de leur côté attachées à la culture humaniste et antique de l'agir. Bref, il faudrait comprendre comment le discours philosophique a mis en place, de façon assez isolée par rapport à la praxis politique, le théologico-politique. Ainsi, contre Léo Strauss, j'affirmerai que ce n'est pas la laïcisation ou la diabolisation du monde par Machiavel mais bien plutôt sa divinisation par les philosophies du système au siècle suivant qui constituerait le coup de force philosophique, annonciateur des orages de la modernité.

4. M. Sennelart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Le Seuil, Paris 1995, pp. 186-187.

5. L. Strauss, *The three waves of Modernity*, dans *Political philosophy. Six essays by Leo Strauss*, éd. H. Gildin, Indianapolis & New York 1975, pp. 81-98.

6. Les théologies de l'âge classique se distinguent d'une part des théologies antiques, en ce qu'elles sont des théologies de l'infini et non plus du fini, et d'autre part des théologies scolastiques, en ce qu'elles sont des théologies de l'expression, c'est-à-dire des théologies qui postulent l'univocité entre le monde et le principe qui l'«exprime» et non plus des théologies de la création, qui considèrent le rapport entre le monde et le principe comme équivoque.

Assurément, la pensée de Machiavel résiste violemment à un tel coup de force, et c'est certainement la raison pour laquelle cette non-philosophie irréductible continue à hanter, comme la figure du Mal, la philosophie politique au siècle suivant.

2. LE PROJET DE CAMPANELLA

Tommaso Campanella est certainement un des premiers penseurs, dès l'aube du XVII^e siècle, à avoir ouvert la voie de la théologisation du politique ou de la politisation du théologique. Toute son oeuvre en témoigne. Il est aussi le premier à avoir mesuré l'obstacle théorique que Machiavel et la tradition de l'agir qu'il défend opposent à une telle opération. D'où la place centrale qu'occupe chez Campanella Machiavel qu'il considère comme son principal adversaire.

Campanella, qui appartient à l'ordre de saint Dominique, a voulu être le saint Thomas d'Aquin du nouveau siècle. Il a entrepris d'organiser, sur les ruines de la science aristotélicienne, la synthèse entre théologie, métaphysique, politique et science nouvelle. Il annonce ainsi la philosophie de l'âge classique. Mais ce qui distingue Campanella du carré des grands philosophes classiques, fondateurs du système, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, c'est que sa 'science nouvelle' n'est pas galiléenne. C'est un raccourci un peu brutal de considérer que la science physique à la fin du seizième siècle est passée d'un seul coup de l'aristotélisme au galiléisme. En réalité, le seizième siècle est riche d'un grand nombre de modèles physiques, biologiques ou mathématiques qui tous prennent leur distance avec la vulgate aristotélicienne sans pour autant annoncer la révolution galiléenne. Ainsi, le tout premier ouvrage de Campanella, la *Philosophia sensibus demonstrata* (1589) est une défense de la physique de Bernard Télésius et de son *De natura rerum*, contre les critiques aristotéliennes que Giacomo Antonio Marta, juriste de formation jésuite, formule dans son *Propugnaculum Aristotelis adversus principia Bernadini Telesii* (1587). La science télésienne relève encore du monde des qualités, s'attachant cependant à l'étude non pas des formes substantielles sur le modèle de la science aristotélicienne, mais des forces matérielles. Platon disait que les matérialistes s'ils étaient intelligents parleraient de puissance au lieu de parler de corps. C'est de cette intelligence-là que fait preuve Télésius. Quels que soient les profonds remaniements métaphysiques que Campanella fera subir à son télésianisme originel, – s'efforçant en particulier de concilier les opposés: esprit & matière, substance & flux, immanence & transcendance –, il restera toujours attaché à ce type de physique qualitative et dynamique, qui se révèle

radicalement opposée à la physique galiléenne fondée à la fois sur les mathématiques et sur le principe d'inertie de la mécanique archimédienne.

Certes, Campanella non seulement connaît Galilée, mais prend aussi sa défense au cours de son procès et rédige en sa faveur une *Apologia pro Galileo*. Mais Campanella ne s'accorde avec Galilée que sur deux points qui n'impliquent aucunement la convergence de leur paradigme épistémologique: 1) sur l'unification physique du monde, et donc sur la suppression de la disjonction aristotélicienne entre le monde supra-lunaire et le monde infra-lunaire, entre le monde de la nécessité et celui de la contingence: unification que Galilée de son côté démontre physiquement par la découverte des taches solaires; 2) sur l'infinité du cosmos. Mais pour Campanella, monisme et infinité de l'univers servent essentiellement à démontrer l'existence du *conamen universale* diffus dans le monde, et à justifier la conversion de la politique en théologie et de la théologie en politique.

3. LE *CONAMEN UNIVERSALE*

Conamen universale: la puissance universelle. Tel est le maître mot de Campanella⁷. Le *conamen universale* définit le flux d'énergie qui innerve le monde et y propage la vie. Or, ce *conamen universale* s'oppose point par point au premier moteur aristotélicien: celui-ci n'a d'action que par son attraction finale, celui-là est originaire et efficient, celui-ci structure une cosmologie analogique, c'est-à-dire où chaque ordre de réalité s'articule et se relie aux autres par une analogie de proportionnalité qui fait l'économie d'un grand analogant, celui-là déploie une cosmologie une, universelle et univoque.

C'est pourquoi il existe pour Campanella une religion naturelle unique qui, au-delà des rites et des traditions de chaque peuple, relie identiquement les hommes et tous les êtres de la Nature à cette source divine de vie. Il n'y a pas de privilège humain en cette religion naturelle. Même l'éléphant s'y soumet, lui qui s'agenouille pour mieux révéler les forces cosmiques. En puisant leur énergie propre à cette source divine, l'homme et les autres êtres de la Nature cultivent et font croître le monde. Campanella est, selon le terme qu'emploie Marsile Ficin, un 'mondiculteur'.

A cette unité originaire du pouvoir, à l'unité religieuse de son mode effluent de communication correspond l'unité politique de sa dispensation aux hommes et de son organisation par l'articulation de la parole, du glai-

7. Sur la notion de *conamen universale*, vd. Campanella, *Philosophiae realis tertia pars in aphorismos digesta*, IX, §24, in *Phil. realis*, II, 129.

ve et de l'or. Cette unité, Campanella l'appelle la Monarchie universelle. Puisque le pouvoir est Un, il faut que celui qui le proportionne et le dispense à travers le monde soit lui aussi unique: c'est le monarque. Campanella se montre assurément l'héritier du Dante et de son *De monarchia*; mais l'héritier ici est maximaliste: en effet, Campanella reproche à Dante dans ses *Articuli prophetales* d'être insuffisamment moniste, parce que Dante distingue et sépare les deux glaives, le spirituel et le temporel, le pape et l'empereur, et les met en conflit, alors qu'il s'agit au contraire de les unir sous la figure du prophète armé⁸. Il existe donc chez Campanella une parfaite univocité entre les deux niveaux de la praxéologie: le principe universel de tout mouvement dans le monde d'un côté, et de l'autre l'agir de l'homme. Le mouvement universel innerve l'homme sans médiation sinon celle de la religion et de la monarchie.

Campanella n'est pourtant pas un penseur de la toute-puissance, car si le *conamen* est source unique de vie, son mode de dispensation est triple: le *conamen* se dispense avec puissance, sagesse et amour, ce que Campanella appelle les trois primordialités, qu'il personnifiera dans *La Cité du Soleil* sous les noms de Pon (POteNtia), de Sin (SapIeNtia) et de Mor (aMOR), et que Leibniz reprendra dans sa *Théodicée*. Les trois primordialités symbolisant la trinité dans l'unité de la substance divine du *conamen*⁹.

Ce que Campanella nomme Tyrannie, c'est précisément tout ce qui dans l'organisation institutionnelle de la religion et du pouvoir fait obstacle à la communication religieuse du *conamen* au monde ou à sa dispensation politique aux hommes, tout ce qui, dans les actions des hommes, déprime le pouvoir divin ou le fragmente. Dans ces conditions, les primordialités dégénèrent: la puissance se corrompt en domination; la sagesse en sophistique, l'amour du Bien en hypocrisie. Si Machiavel apparaît à Campanella comme le tyran absolu, ce n'est pas en raison de son cynisme qui bouscule les vieilles institutions de la cité ou les privilèges de ses différents corps, mais de façon plus fondamentale parce qu'il pense le politique dans l'absence totale du *conamen*.

4. LE DOUBLE MIREMENT DE L'INTERPRÉTATION CAMPANÉLIENNE

Sous le nom d'Achitofel, le conseiller rusé et pervers d'Absalon, fils du roi David, Machiavel hante l'oeuvre de Campanella, non seulement son oeuvre

8. *Art. proph.*, Romae 1631, p. 124.

9. *Phil. realis*, II, pp. 114, 116 (II, § 1, III, § 4).

politique, ses deux *Monarchies*, la *Monarchie d'Espagne* et la *Monarchie de France*, ses *Questions politiques*, ses *Aphorismes politiques* et nombre de ses opuscules, mais aussi ses ouvrages théologiques et apologétiques, à l'exemple de l'*Atheismus triumphatus* qui exprime la Théodicée de Campanella. Sous le regard de Campanella, Machiavel souffre d'un double effet de mirement¹⁰: son importance historique et métaphysique prend une dimension démesurée dans l'oeuvre de son critique, surtout si on le considère comme un 'non-philosophe'.

Pour Campanella, Machiavel ne représente pas seulement la figure de la perversion de l'art de gouverner. Il est plus encore le penseur du dérèglement intellectuel et moral que l'humanisme du Cinquecento a provoqué et qui se traduit par l'oubli du *conamen universale*. La pensée machiavélienne apparaît comme le symptôme d'une crise générale du savoir, qui se caractérise par la propagation du scepticisme dans la culture renaissante. Mais elle prépare et annonce surtout l'éclatement religieux de la Réforme. Luther et Calvin sont aux yeux de Campanella les fils de Machiavel. Il est facile de voir combien cette thèse est arbitraire et fantasmatique, ignorant les véritables enjeux politiques de la Réforme. Le raisonnement de Campanella mérite cependant qu'on s'y arrête.

Pour Campanella, l'éclatement de la catholicité qu'entraîne la Réforme est le scandale absolu. Elle traduit le déchirement de la société des hommes, et par conséquent son éloignement du Principe Un. La Réforme marque la dispersion et l'affaiblissement de la religion comme lien avec le *conamen universale*. Campanella interprète la crise religieuse en politique: ce sont les effets ecclésiologiques de la Réforme, les nouveaux équilibres qu'elle crée entre le temporel et le spirituel plutôt que ses principes dogmatiques qui dans un premier temps retiennent son attention. A ses yeux, la Réforme a pour cause la stratégie des princes qui utilisent la religion comme instrument de leur propre *libido dominandi*.

Propter peccata Terrae, ait Salomon, multi principes ejus: propter peccata principum multae sectae ejus; quarum impietas propter peccata sophistarum. Condidit enim Deus genus humanum sub uno parente; unamque ei religionem dedit, qua Deum cognoscerent colerentque omniaque bona ab ipso peterent; subque ejus prudentia, tanquam oves pascuae ejus, sese remque publicam gubernarent. Ratio autem ambitiosa sophistarum sectas peperit. Ratio demum politica (quam vocant DE STATU vulgares, Apostolus vero prudentiam carnis, Deo inimicam)

10. On appelle 'mirement' l'illusion d'optique qui en mer conduit le canonier à viser trop haut par rapport à sa cible, si bien que, pour la toucher, il doit baisser son viseur. C'est l'effet inverse de l'archer machiavélien qui lui au contraire parce qu'il se sait court doit viser plus haut pour atteindre sa cible.

animis potentum placere fecit sectarum multipliciter. Neque enim secta falsa ulla vigeret nisi principes vellent¹¹.

Il est vrai que le luthéranisme a considérablement renforcé les pouvoirs ecclésiastiques des princes temporels et a rapidement mis en vigueur la fameuse formule qui, à la suite de la faillite de la politique de Charles-Quint, réglera la question religieuse dans l'Empire allemand: *cujus regio, ejus religio*, à chaque pays sa religion, de sorte que chacun se trouve contraint de suivre la religion du prince dont il est le sujet. Campanella y voit les conséquences directes de l'interprétation machiavélienne de la religion des Romains considérée comme simple institution positive, sans fondement ni divin ni même naturel, avant tout chargée d'assurer l'obéissance des citoyens aux instances de la République.

C'est dans ce cadre politique que Campanella comprend les dogmes réformés. Ainsi, la négation du libre-arbitre ou le dogme de la double prédestination, que défendent les Gomaristes, parmi les plus rigoristes des calvinistes, pour qui Dieu est un maître arbitraire destinant selon son bon vouloir les uns à la damnation et les autres au salut, autorisent les princes à gouverner les hommes comme des bêtes. Toute hérésie aboutit ainsi à l'athéisme, car toute hérésie éloigne l'homme du *conamen universale* et se fait directement ou indirectement l'instrument de la *libido dominandi* des hommes, de la prudence de la chair et de la raison d'Etat. Or, n'est-ce pas Machiavel, accuse Campanella, qui a enseigné l'art politique de manipuler la religion pour retenir les peuples dans le droit chemin par l'espoir du Paradis et la crainte des Enfers? «*Utinam non serperet interius hujusmodi pestis, quam Macchiavellus seminavit: docens religionem esse artem politicam ad populos in officio spe paradisi et timore infernorum retinendos*»¹².

5. L'INTERPRÉTATION AVERROÏSTE DE MACHIAVEL

Le second effet de mirement ne porte plus sur les effets de la pensée et des thèmes machiavéliens dans la culture politique et religieuse du seizième siècle, mais concerne la nature même de sa réflexion sur l'agir des hommes et sur son destin. Campanella fait de Machiavel un véritable philosophe; mieux encore il l'inscrit dans une perspective radicalement métaphysique.

11. *Ath. triumph.*, Préface.

12. *Ibid.*

Pour Campanella, Machiavel est le premier à avoir vraiment compris l'essence du politique chez Aristote. La position de Campanella peut sembler étrange. Aristote a écrit sa politique sans attendre Machiavel. Bien plus, cette politique du Bien et du bien-vivre, de la communauté et de son unité organique, semble étrangère au projet machiavélien. Nous avons vu que la pensée machiavélienne rompait au contraire avec la façon classique de penser le politique.

Mais à quel titre donc Campanella identifie Machiavel à la pensée d'Aristote? Assurément, Campanella ne cherche pas à assimiler la politique machiavélienne à la philosophie politique aristotélicienne. Les différences sont trop patentes. Machiavel a pris résolument le contre-pied de toute la tradition hellénistico-scholastique de la philosophie politique. Lorsqu'il compare Machiavel à Aristote, Campanella ne pense pas aux textes politiques du Stagirite, mais à ses textes métaphysiques et cosmologiques. Machiavel serait ainsi le premier à avoir pris la mesure de la politique qu'impliquent la métaphysique et la cosmologie aristotéliennes, réussissant à unifier la praxéologie aristotélicienne et à proportionner l'agir humain au principe universel du mouvement du monde tel que cette métaphysique et cette cosmologie le définissent. Ce qu'Aristote lui-même dans sa *Politique* n'avait pu accomplir. Si Aristote est le penseur métaphysique de la politique grecque, Machiavel est lui le penseur politique de la métaphysique aristotélicienne. Ici, se manifeste tout l'effet de mirement, qui élève Machiavel au rang de la métaphysique première.

Ainsi, Campanella affirme dans l'*Atheismus triumphatus*: «Narratque ejus [Aristotelis] ex doctrina ortum esse in Italia Macchiavellismum contra Dei providentiam, et contra animorum immortalitatem et religionis veracitatem»¹³. Ces quatre points fondamentaux, à savoir la négation de la providence de Dieu, qui implique un monde que le principe peut mouvoir mais ne peut ni connaître ni diriger dans la singularité de ses choses ni changer en son ordre, deuxièmement l'Eternité du monde qui découle de cette première immutabilité, ensuite l'immortalité de l'âme, enfin la négation de la religion, c'est-à-dire le refus à la fois de toute communication de l'homme au principe et de toute donation du principe à l'homme, définissent pour Campanella l'aristotélisme. Cette interprétation de l'aristotélisme n'est pas neutre. Elle se réfère à la lecture averroïste d'Aristote que l'humanisme de la Renaissance a adoptée de façon privilégiée, en particulier grâce à l'enseignement et au rayonnement intellectuel de l'Université de Padoue à travers toute l'Europe. Pour Campanella, Machiavel tire les

13. Ivi, p. 5 (II, § 3).

conséquences politiques et pratiques de la conception averroïste du monde. Naudé dira à son tour, dans la même perspective, que «Cremonini [une des dernières grandes figures de l'aristotélisme padouan, contemporain de Campanella] cachait finement son jeu... Machiavel et lui étaient à deux de jeu»¹⁴.

Reprenons ces quatre points. Laissant de côté la question religieuse que nous avons succinctement traitée, nous nous consacrerons essentiellement d'une part à la question de l'Eternité du monde et à la négation de la providence de Dieu qui caractérisent la *Fortuna*, puis dans un second temps, à la mortalité de l'âme qui conditionne la *virtù*: *Fortuna* et *virtù* qui constituent les deux opérateurs fondamentaux de la pensée machiavélienne. De l'Eternité du monde à la *Fortuna*, de la mortalité de l'âme à la *virtù*, d'Averroès à Machiavel, l'univocité de la praxéologie aristotélicienne se trouve ainsi, si l'on se fie à l'interprétation campanellienne de Machiavel, parfaitement assurée.

6. L'ETERNITÉ DU MONDE

Machiavel défendrait donc la thèse de l'Eternité du monde, preuve de son averroïsme. Et c'est au nom précisément de cette cosmologie qu'il justifierait l'existence de la Fortune dans le monde.

Praeterea Aristoteles (ait Politicus) invictum contra religionem facit argumentum... Is mundum aeternum docet, Deum non esse factorem mundi neque hominum, neque doctorem qui communicet nobiscum... nec beatorem ante vel post mortem. Quippe qui nobiscum nec habere potest commercium. Nec curat nec intelligit inferiora...¹⁵.

Le monde est éternel, c'est-à-dire il ne connaît ni début ni fin. Dans cette perspective, le monde est incrée. Si Dieu existe, il ne peut être alors un Dieu créateur. Or, si Dieu n'est pas considéré comme créateur du monde,

14. G. Patin, *Naudaeana et Patiniana ou singularitez remarquables prises des conversations de MM. Naudé et Patin*, Florentin & Delaulne, Paris 1701, p. 115. Cremonini (1552-1631) est le dernier grand représentant de la science aristotélicienne et de son interprétation averroïste à l'Université de Padoue. Il a essayé de maintenir l'enseignement traditionnel au moment même où Galilée fondait la science moderne. Cremonini s'est essentiellement consacré à l'explication des textes physiques et cosmologiques du Stagirite. De lui, nous n'avons aucun texte de philosophie morale et politique. Encore une fois, par ce rapprochement, Naudé pointe l'affinité essentielle qui règne entre la politique machiavélienne et la cosmologie aristotélicienne.

15. *Ath. triumph.*, pp. 12-13 (II, § 19).

on ne peut justifier l'existence de sa Providence. En effet, la *gubernatio* de Dieu, le pouvoir qu'Il a de connaître chaque chose dans sa singularité et de les inscrire dans son plan éternel repose sur sa capacité à produire à partir de rien forme et matière concomitamment et à distinguer les espèces. C'est parce que Dieu est créateur de la matière, de la forme et de leurs composés spécifiques qu'il a le pouvoir de fixer à ses créatures leur fin et de les soutenir dans leur accomplissement. C'est parce qu'il est à l'origine de toutes les choses que Dieu est susceptible de connaître leur fin et de les y conduire. Sans ce geste initial fondateur, Dieu est impuissant.

Ainsi, le cosmos incréé de l'aristotélisme ne peut prétendre posséder la moindre finalité. Campanella refuse de reconnaître le principe de finalité chez Aristote, car à ses yeux on ne peut rejoindre Dieu que parce qu'on en tire son origine. Ici, Campanella confond en une même cosmologie sans origine ni destin le monde d'Aristote, de Démocrite et d'Epicure. Pour eux, écrit-il, «singulis diebus mane sol novus fiat ...»¹⁶. Or, toute doctrine qui comprend l'univers comme l'oeuvre d'éléments dénués d'intelligence et de finalité identifie nature et chance, monde et Fortune. Campanella fait ainsi correspondre à la contingence aristotélicienne du monde infra-lunaire poussée à l'extrême de son accidentalité et de son absence de principe directeur non pas la faculté de prudence ou *phronésis* aristotélicienne – expression de la rationalité pratique, rationalité mineure certes, qui continue cependant à illustrer les capacités de la raison –, mais le chaos et le hasard où la raison dévoile son impuissance et où seule décide la Fortune du pouvoir.

Cette identification de la Fortune machiavélienne à la cosmologie infra-lunaire d'Aristote ne résiste pourtant pas à l'examen. En référant la Fortune machiavélienne à une thèse cosmologique, Campanella ignore en réalité la véritable nature de la Fortune chez Machiavel. Machiavel n'est pas averroïste, tout simplement parce qu'il n'est pas métaphysicien. Sa conception de la Fortune ne dépend pas d'une vision cosmologique de l'infra-lunaire, ni d'une définition d'un état réel de la nature terrestre chaotique, mais d'une conception morale des passions et des fantasmes qui agitent l'âme de l'homme et pervertissent son agir. La Fortune est d'abord le résultat de l'aveuglement de l'esprit dû à l'excès de crainte qui rend impuissant ou à l'excès d'espérance qui rend irréaliste: «La Fortuna acceca gli animi degli huomini quando la non vuole che quegli si opponghino a' disegni suoi»¹⁷.

16. Ivi, 18 (III, § 5).

17. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II, 29, in *Opere*, t. I, 1, a cura di R. Rinaldi, Utet, Torino 1999, p. 915.

Machiavel, à l'instar du stoïcisme ancien, considère que le destin ou la Fortune ne sont en réalité que des apparences nées de nos passions et de notre ignorance des causes¹⁸. La Fortune provient en particulier de la sous-estimation ou de la sur-estimation de ses propres forces et de celles de l'adversaire. Machiavel prend ainsi pour exemple les Carthaginois qui se sont laissés illusionner sur la réputation de leur ennemi de sorte qu'ils n'ont jamais osé profiter des divers engagements militaires pour les affaiblir définitivement¹⁹.

Cependant, Machiavel reconnaît qu'il existe un *regnum fortunae*, un royaume de la Fortune fondé sur la vraisemblance du sort et sur son caractère inéluctable: ce qu'on appelle 'fatalité'. La Fortune établit le royaume de sa fatalité quand l'affolement et les illusions nées de la terreur que suscitent les événements nouveaux deviennent si contraignants et si cohérents que la Fortune elle-même semble à certains moments penser, vouloir et poursuivre ses propres desseins. Il appartient à la vertu sinon de supprimer la Fortune, – elle doit au contraire s'en nourrir, s'y éprouver et en prendre la juste mesure –, du moins de dénoncer le caractère fictif de son règne et de désarmer son dispositif signifiant pour surmonter sa fatalité. La désillusion bien comprise, qui est le début de la sagesse politique, consiste à se rendre compte que l'illusion est une perte du sens et non un nouveau sens.

La Fortune vient au secours de celui qui sait résister à l'illusion. La *virtù* machiavélienne est lucidité. La lucidité est la première qualité de la *virtù*. Elle permet au politique de s'affranchir de la fascination de la puissance aussi bien que de l'angoisse de l'impuissance, de l'exaltation aussi bien que de l'accablement devant les circonstances adventices. Telle est la signification de cette fameuse *verità effettuale* chère à Machiavel:

Faut-il remarquer qu'en appelant *virtù* l'effort de lucidité face aux circonstances nouvelles ou imprévues, Machiavel ne la confond pas avec la force brutale, la violence sans mesure ou l'impulsivité ravageuse, mais qu'il la comprend sous la catégorie d'effort intellectuel et de travail de l'intelligence à l'oeuvre dans le concret de l'histoire?²⁰.

Bref, la *virtù* est d'abord *firmitudo animi*. Machiavel est en réalité un disciple de Marc-Aurèle. Peu importe la cosmologie en cette affaire, ce qui comp-

18. *Stoicorum veterum fragmenta*, collegit Joannes ab Arnim, rist. anast., In aedibus B. G. Teubneri, Stuttgartiae 1968, II, pp. 966-967.

19. Sur ce point, vd. les analyses de P. Valadier, *Machiavel et la fragilité du politique*, Le Seuil, Paris 1996, p. 54.

20. *Ibid.*

te c'est la force de l'intellect qui dirige l'homme et qui, que Dieu existe ou qu'il n'y ait que du Chaos, l'empêche d'aller au hasard²¹. Ce n'est pas à l'averroïsme que Machiavel se réfère, mais bien plutôt au stoïcisme.

Certes, on peut juger que cette distinction entre une Fortune due au chaos physique et une autre due aux illusions de l'esprit est indifférente et qu'il importe peu finalement que la Fortune soit réelle, manifestant l'existence d'une puissance fondamentale aveugle qui contraint le monde sous sa nécessité, ou seulement le fruit de la déraison des hommes, puisque l'illusion peut être si cohérente qu'elle en devient fatale et semblable, par ses conséquences, aux pouvoirs les plus saturniens. L'aveuglement des hommes peut avoir les mêmes effets que la cécité du principe.

Cette distinction cependant me semble essentielle puisqu'elle détermine chez Machiavel la nature exacte du pouvoir. En effet, si la Fortune était bien de nature cosmique et contraignait l'homme à faire preuve de sa *virtù* en luttant contre la puissance aveugle et sans providence de la Nature, alors il faudrait concevoir le pouvoir politique chez Machiavel comme une gigantomachie entre l'homme et le monde qui annoncerait prophétiquement le triomphe métaphysique de la subjectivité dans la volonté de puissance. Machiavel formerait donc bien, comme en juge Léo Strauss, la première vague de la Modernité et préfigurerait la pensée de Nietzsche, telle du moins qu'Heidegger la comprend. Dans le cadre de cette lutte, le pouvoir se déterminerait comme intensification infinie née de la rivalité entre l'homme et le monde, entre la *virtù* et la Fortune, comme s'il s'élevait par une échelle de perroquet.

En réalité, lorsque Machiavel évoque dans son oeuvre la possibilité de cette gigantomachie, ce n'est jamais sans appréhension. Machiavel reste l'héritier des Anciens, partageant leur méfiance à l'encontre de tous ceux qui font preuve d'*hybris* et veulent défier les dieux en combat singulier. Il chante ainsi dans son *Capitolo della Fortuna*:

Perché questa volubil creatura [Fortuna]
Spesso si suole oppor con maggior forza
Dove più forza vede aver natura.
Sua natural potenza ogni uomo sforza,
E 'l regno suo è sempre violento...²².

Si l'homme prend au sérieux la force de la Fortune, la considère comme un véritable pouvoir fondamental, et cherche enfin à s'y opposer héroï-

21. Marc-Aurèle, *Pensées*, IX, 28, XII, 14.

22. N. Machiavelli, *Di fortuna*, in *Opere*, t. IV, a cura di L. Blasucci, Utet, Torino 1989, p. 330.

quement, de front, *sinu aperto*, en “toréador” selon l’expression ironique que Nietzsche emploie pour qualifier le stoïcisme de Sénèque, alors la Fortune se déchaîne, augmente sa puissance et intensifie le combat pour assurer son triomphe sur l’homme Car il n’y pas pire illusion que la croyance des hommes en l’existence d’un pouvoir fondamental. C’est cette croyance qui donne tout son pouvoir à la Fortune. A mesure que l’homme s’illusionne, la Fortune croît et résiste à la vertu; de même, à mesure que la Fortune résiste, l’illusion s’enfle. L’homme doit alors faire preuve de plus en plus de vertu, de sorte qu’à son tour la Fortune apparaît de plus en plus puissante, et nourrit l’illusion. C’est ce qu’il faut appeler l’échelle de perroquet entre Fortune et *virtù*.

Mais Machiavel conclut de façon un peu mystérieuse ce passage: «Se virtù eccessiva non l’ammorza». Le règne de la Fortune sera de plus en plus violent, à moins que n’en triomphe une *virtù eccessiva*. On peut comprendre cet excès de la *virtù* sur la Fortune de deux façons: 1) soit l’excès signifie le triomphe définitif de la *virtù* naturelle du héros sur la force naturelle de la Fortune, mais cette solution est contraire à la logique de la surenchère des premiers vers; 2) soit il signifie la sortie de la *virtù* hors de la logique polémique et de son illusion. Se met en place alors une troisième force, une force humaine proprement humaine, qui se constitue précisément dans sa capacité à résister au cercle infini de la surenchère fantasmagique des puissances naturelles de l’homme et du monde. Par sa résistance et sa sortie hors du cercle d’intensification des puissances naturelles, cette troisième force est alors amenée à faire l’épreuve de la finitude du pouvoir. Le meilleur interprète de ce *Capitolo* est Montaigne lorsqu’il écrit:

Car, à la vérité, en ces dernières nécessités où il n’y a plus que tenir, il serait à l’aventure plus sagement fait de baisser la tête et prêter un peu au coup que, s’ahurtant [s’obstinant] à ne rien relâcher, donner occasion à la violence de fouler tout au pied²³.

Montaigne sort du cercle par la cave, Machiavel par les combles, mais ils fuient la même chose.

Ainsi, Campanella, en attribuant à Machiavel la thèse averroïste de l’Eternité du monde sous-estime, plus qu’il ne le croit encore, la négation radicale de tout *conamen* principiel et naturel chez Machiavel, et par voie de conséquence la dimension ‘tyrannique’ du chancelier florentin. Car la cosmologie averroïste et la thèse de l’Eternité du monde impliquent néanmoins l’existence d’un pouvoir fondamental de l’Etre en sa *physis*, se dé-

23. Montaigne, *Essais*, I, 23.

ployant selon l'articulation de la *dunamis* et de l'*énergeia*, même si ce pouvoir est fini, puisqu'il n'exprime rien d'autre que le désir à chaque fois accompli de plénitude de la *physis*.

Mais Machiavel ne compte même pas sur ce pouvoir fini pour justifier sa politique. Il n'y a pour lui aucun *conamen* naturel, aussi bien fini qu'infini, qui innerve le pouvoir de l'homme. Pour Machiavel, non seulement le pouvoir est fini, mais en outre il menace toujours de s'éteindre: le pouvoir est mortel. Et c'est en cela qu'il est proprement humain. Non seulement le pouvoir du monde n'est pas éternel, ayant une origine dans le temps, mais plus encore, parce qu'il a un début, il a aussi une fin qui est l'extinction pour diverses raisons de son existence dans la mémoire des hommes. De la finitude du pouvoir Machiavel en déduit, non pas son éternité comme le fait l'averroïsme, mais au contraire sa mortalité.

A quegli filosofi che hanno voluto che il mondo sia stato eterno credo che si potesse replicare che, se tanta antichità fusse vera, e' sarebbe ragionevole che ci fussi memoria di più che V mila anni; quando e' non si vedesse come queste memorie de' tempi per diverse cagioni si spengano, delle quali parte vengono dagli uomini, parte dal cielo²⁴.

Cette perspective machiavélienne, qui réduit le *conamen universale* à une fiction aliénante, peut apparaître aux nouvelles métaphysiques de l'âge classique plus nihiliste encore que la position averroïste. Pourtant, son maximalisme ou plus exactement son minimalisme dérange Campanella, car, aussi radicale soit-elle, une telle conception de l'agir de l'homme, à partir du moment où s'abstenant de toute doctrine cosmologique elle se fonde uniquement sur la fragilité et l'inconstance humaines, ne peut être taxée d'athéisme. Elle se contente de prendre en compte l'équivocité entre le créateur et ses créatures, se refusant simplement de faire droit aux nouvelles théologies de l'univocité. Elle repose sur la thèse de l'extranéité de Dieu à la volonté humaine défendue par saint Thomas d'Aquin contre le *interior intimo meo* divin de saint Augustin que ces nouvelles théologies présument.

7. LA MORTALITÉ DE L'ÂME

Si Machiavel n'a jamais défendu la thèse averroïste de l'éternité du monde, mais bien plutôt celle de sa condition temporelle, il a en revanche partagé l'interprétation mortaliste du *De anima* d'Aristote, selon laquelle le

24. N. Machiavelli, *Discorsi* cit., II, 5, in *Opere*, cit., t. I, pp. 767-768.

Stagirite nierait l'immortalité de l'âme. L'attribution à Machiavel de cette seconde thèse aristotélicienne par Campanella est fondée parce qu'elle porte sur un point d'animastique et non pas de cosmologie. Comme Croce le note à juste titre:

Niccolò Machiavelli è considerato schietta espressione del Rinascimento italiano; ma converrebbe insieme ricongiungerlo in qualche modo al movimento della Riforma, a quel generale bisogno che si avvivò nell'età sua, fuori d'Italia e in Italia, a conoscere l'uomo e a ricercare il problema dell'anima²⁵.

Cependant, le sens que Campanella lui accorde dans la pensée de Machiavel relève d'une interprétation forcée.

En effet, pour Campanella, la doctrine de la mortalité de l'âme infère la négation de l'existence des peines et des récompenses après la mort. Or, si Dieu ne peut juger les princes, rien ne pourra venir freiner leur tyrannie; sans la menace du tribunal divin, les princes vont jusqu'au bout de leur malignité; s'il n'existe aucun motif pour la véritable vertu, seuls les intérêts les plus personnels et les plus immédiats décideront de leurs actes. Kant de son côté rappellera la nécessité du postulat de l'immortalité de l'âme pour soutenir la vertu de la raison pratique. Ainsi, aux yeux de Campanella, Machiavel adopte la doctrine aristotélicienne de la mortalité de l'âme essentiellement parce qu'elle justifie pleinement la *libido dominandi* des détenteurs du pouvoir: «Macchiavelistas immortalitatem negantes convincit eorum appetitus regnandi avidissimus»²⁶.

C'est prêter de bien sombres desseins à Machiavel, et l'élever à une théologie du Mal qui lui est aussi étrangère que celle du Bien et de l'Amour. Il me semble au contraire que chez Machiavel comme chez Pomponazzi, son contemporain, l'expérience de la mortalité de l'âme durcit la discipline de la *virtù* du prince bien plus qu'elle n'aiguillonne sa *libido dominandi*. Si l'âme de l'homme, c'est-à-dire son *pneuma*, son principe dynamique de vie, est mortelle, alors la question du pouvoir change radicalement de sens: le pouvoir ne consiste pas à intensifier et à purifier la vie pour qu'elle connaisse un destin postérieur et supérieur, mais simplement à se transmettre et à se perpétuer à travers le temps, au sein des institutions, à l'épreuve de la *cessatio* de toute dynamique vitale de l'agir, afin qu'au moment où le souffle vital vient à cesser, il reste néanmoins quelque chose du pouvoir. C'est la tâche même de la cité et de sa politique. Mais ce qui distingue la

25. B. Croce, *Machiavelli e Vico. Note per la storia della filosofia della politica*, in *Etica e Politica*, Laterza, Bari 1956⁴, p. 256.

26. *Ath. triumph.*, ad. ind. «Macchiavellus».

citée machiavélienne des philosophies postérieures de l'Etat, c'est que l'institution elle-même est mortelle, soumise à toutes les vicissitudes internes aussi bien qu'externes. Il n'y a pas, chez Machiavel, relève de la mortalité personnelle de l'homme par l'immortalité collective de l'Etat. Et c'est parce que l'Etat est mortel chez Machiavel qu'il a besoin de la *virtù*, elle-même finie et mortelle, des hommes. La transmission, la durée, la perpétuité du pouvoir, se gagnent en réalité par cette dialectique des deux mortalités, de la *virtù* de l'homme politique et de l'institution de l'Etat.

8. LA SECONDE CAPTURE

Campanella ne se contente pas d'imposer une grille d'interprétation averroïste à Machiavel. Après avoir pourtant fait de Machiavel la figure du mal absolu, Campanella n'hésite pas à lui emprunter un très grand nombre de thèmes, d'exemples et d'analyses en vue d'élaborer sa propre philosophie politique. Il y a donc une double traduction ou trahison de Machiavel par Campanella: la traduction métaphysique qui lui permet de réduire Machiavel à l'athéisme. Puis dans un second temps, opère le transfert de la substantifique moelle machiavélienne dans son oeuvre. Nous assistons à une double capture herméneutique de Machiavel par Campanella, opération si souvent pratiquée, depuis lors, par les philosophes à l'encontre de leurs prédécesseurs. L'interprète masque son auteur derrière une étiquette aisément reconnaissable qui restreint sa puissance de sens: première capture; puis une fois que l'auteur est figé par cette attribution, l'interprète lui emprunte ce qu'il a de plus profond et de plus décisif sans que sa victime soit en mesure, une fois étiquetée, de revendiquer sa propriété: seconde capture.

Mais pourquoi Campanella éprouve-t-il le besoin d'opérer ce transfert, alors que la pensée machiavélienne apparaît radicalement étrangère à son propre projet théologico-politique? En réalité, Campanella ne peut nier que Machiavel exprime une certaine vérité indépassable du politique. Machiavel a, mieux que tout autre, défini et nourri la culture politique, la *paideia* de la *praxis* de son siècle et du siècle suivant. Il est véritablement le penseur de la prudence humaine et de la *verità effettuale* des choses. Campanella n'a pas d'autre factualité ni d'autre culture à lui opposer. Campanella craint par-dessus tout l'argument du défenseur de Machiavel qui dénonce l'esprit d'utopie dont font preuve les nouvelles philosophies politiques d'inspiration néo-platonicienne.

Contra politicam loquuntur artem. Non enim politici est unam modo optimam reipublicae formam describere, sicut fecit Plato, sed omnes etiam mediocres et

malas, ac proinde quae praecepta et artes requiruntur ad cuiusque tuitionem... Quia autem optimae reipublicae status non dum visus est in mundo, nec videri potest; propterea prudenter Macchiavellus, quomodo servantur quae sunt malae reipublicae et principatus mirifice docuit ²⁷.

Campanella de son côté se méfie à ce point de l'utopie qu'il fera de sa *Cité du Soleil* ce qu'il appelle une Poétique du politique et non pas une utopie, revenant ainsi à la distinction entre l'Histoire et la Poésie, entre la narration des singularités et l'expression de l'universel, que trace la *Poétique* d'Aristote.

Toute l'ambition de Campanella consiste donc à rendre raison de cette *verità effettuale* telle que Machiavel la décrit sans en passer par les schèmes métaphysiques averroïstes, et moins encore par les schèmes proprement finitistes et mortalistes de Machiavel lui-même.

Pour Campanella, les analyses de Machiavel témoignent en fait de l'imbécillité de ses fondements métaphysiques, puisque ce ne sont que témoignages d'échec, de défaite et de mort. Celui qui passe pour le chantre de l'opportunisme et de la réussite pragmatique est essentiellement un penseur de la fragilité, de l'épuisement, de la mort du pouvoir et de ceux qui le cultivent: «Quod omnes Achitofellistae [les disciples d'Achitofel, c'est-à-dire les machiavéliens] vitam et regnum in se vel in posteris subito amiserunt, exemplum primum ex Valentino [le duc de Valentinois, c'est-à-dire César Borgia]»²⁸. Et ceci précisément parce que le pouvoir est sans fondement, sans *conamen universale*, et par là même sans destin.

Mais, puisque le mal pour Campanella n'est que privatif, toutes les malignités machiavéliennes ne sont pas condamnables en tant que telles. C'est leur interprétation tyrannique, c'est-à-dire finitiste et mortaliste, (ici réside l'essence de la tyrannie pour Campanella) qui est à rejeter.

Sur cette absence radicale de puissance fondamentale, aucun pouvoir ne peut se construire. Il s'agit donc pour Campanella de retraduire la culture de l'agir machiavélienne dans le champ de la providence et du *conamen universale*. Campanella ne juge pas le bien et le mal politiques en fonction du Décalogue, mais de la participation plus ou moins intense de l'agir au *conamen universale*, et de sa plus ou moins grande conformité à la providence. Cette traduction résume la tâche de la philosophie politique de Campanella et justifie sa complexe architectonique des esprits, des corps et des biens extérieurs qu'il met en place dans son oeuvre, mais dont l'explication déborde le présent propos.

27. Ivi, 173 (*Argumenta Admiratoris contra reprehensores Machiavellismi*, app., § 2).

28. Ivi, 164.

9. POUR UNE AUTRE CULTURE DE L'AGIR

Il me semble cependant possible de penser le pouvoir classique en prenant l'exact contre-pied de Campanella. Il se propose de traduire la culture machiavélienne de l'agir dans un cadre théologico-politique. Je considère de mon côté que le pouvoir classique s'est plutôt ingénié à constituer, sans quitter l'horizon de la finitude et de la mortalité du pouvoir, une factualité, une culture, une vérité effective de l'agir différentes de ce qu'a proposé Machiavel et de ce qu'a accepté Campanella: une culture de l'agir plus juridique et plus technique, moins transgressive en tout cas, que l'héroïsme et le bellicisme machiavéliens. Léon Baptiste Alberti, qui avec Pétrarque a fait de la *virtus* et de la *fortuna* la question essentielle de l'humanisme, a donné ses lettres de noblesse à cette autre culture de la finitude et de la mortalité du pouvoir. Nous lui devons non seulement les textes moraux et politiques les plus importants de la culture florentine dont Machiavel est l'héritier, le *De familia*, le *Theogonius*, le *De Ichiarzia* ou le *Momus*, mais aussi les textes fondateurs de la théorie de l'art humaniste et classique avec son *De pictura* et son *De re aedificatoria*. Assurément, cette autre confrontation, entre Alberti et Machiavel, qui se joue au sein même de la conception finie et mortelle du pouvoir, est le moyen nécessaire pour affranchir Machiavel à la fois du double effet de mirement et de la double capture campanellienne, et par là même pour pouvoir rebrousser le chemin du Politique en allant de la métaphysique à son surmontement.

MIGUEL A. GRANADA

«PER FUGGIR BIASMO, O PER GIOVAR ALTRUI».
EL ELOGIO DEL NOLANO EN *LA CENA DE LE CENERI*
Y UNA POSIBLE POLEMICA CON SAN AGUSTÍN Y DANTE

SUMMARY

Bruno justifies his self-eulogy in *La cena de le Ceneri* by referring to some verse by Luigi Tansillo. In his 1893 edition of Tansillo's poems, F. Flamini noted that the poet's source of inspiration was Dante's *Convivio*. To date, no studies of Bruno have ever mentioned this indirect source. This article argues that Bruno knew Dante's *Convivio*. Also, it interprets Bruno's eulogy (and the philosophical program presented in the dialogues) as a polemic based on a defense of philosophy and directed against the Christian *itinerarium ad Deum*, *itinerarium* that Dante represented in his *Commedia* and that he placed under the aegis of Augustine and his *Confessiones*, Augustin being one, in Dante's view, who could legitimize a writer to write about himself.



Como es de todos sabido, *La cena de le Ceneri* continúa el elogio bruniano de Copérnico, caracterizado por la alternancia de reservas críticas y motivos de excelencia, con otro de Bruno mismo absolutamente positivo en su formulación. La diferencia reside en el salto cualitativo y progreso que media entre la función histórica de 'aurora' propia de Copérnico y la de Bruno, que es «l'uscita di questo sole de l'antiqua vera filosofia» o, como dirá posteriormente en el paralelo elogio de sí mismo del *De immenso*, «vertentis secli melioris... ministrum», esto es, profeta de la verdad recuperada. Y ciertamente, el elogio del Nolano presenta en compendio los puntos fundamentales de la filosofía bruniana: de su concepción del universo y de la relación del mismo con la divinidad, así como las consecuencias antropológicas que de todo ello se derivan; en suma, el elogio del Nolano anticipa buena parte del programa filosófico que Bruno se propone desarrollar a lo largo de los diálogos italianos.

Ahora bien, dado que se trata de un elogio que Giordano Bruno, el autor de *La cena*, hace de sí mismo y que el hecho de que sea puesto en boca del personaje Teófilo, portavoz del propio Bruno, no mitiga la posible inconveniencia del mismo, Bruno se ve obligado a justificar esa transgresión del principio que Bacon denominará más tarde «de nobis ipsis silemus» y que con posterioridad Kant pondrá como *motto* al frente de la

segunda edición de su *Kritik der reinen Vernunft*. Bruno justifica su autoelogio señalando que «questo talvolta non solamente conviene, ma è anco necessario», apelando además a la autoridad del «terso e colto Tansillo», el poeta que más tarde, en *De gli eroici furori*, iba a tener un papel tan importante y del cual cita una estrofa del poema *Il vendemmiatore* en apoyo de su aparente transgresión de lo conveniente. La estrofa en cuestión dice así en sus versos finales:

l'esser altrui precon de la sua fama
pur qualche volta par che si convegna,
quando vien a parlar per un di dui:
per fuggir biasmo, o per giovar altrui¹.

En su primera edición de *La cena de le Ceneri*, publicada en la editorial Einaudi de Turín, en 1955, Giovanni Aquilecchia remitía ya en nota a la edición Flamini del poema de Tansillo, sin ulteriores precisiones o ampliaciones. Se limitaba con ello a reproducir la nota de Giovanni Gentile en su edición de los *Dialoghi italiani* y no procedió a una ulterior consideración en su revisión de la edición gentiliana de los *Dialoghi* publicada en 1958. El benemérito estudioso tampoco amplió la información en su última anotación de *La cena* con ocasión de la reciente edición crítica publicada en el marco de la edición de Les Belles Lettres, donde se limitó a remitir al lector a la estrofa en cuestión del poema de Tansillo².

Todas las ediciones posteriores, con inclusión de la reciente edición al cuidado de M. Ciliberto y con anotación de N. Tirinnanzi (I Meridiani, Mondadori, Milán 2000) se limitan a repetir la consabida referencia a *Il vendemmiatore*, con o sin mención de la edición Flamini. Lo mismo hacen las traducciones a diferentes lenguas a que hemos tenido acceso, con inclusión de la que nosotros mismos hemos llevado a cabo a la lengua española. Y sin embargo en la edición de Flamini aparece, ¡desde 1893!, una nota a esa estrofa en la que se podía encontrar una referencia ulterior de gran interés que dota además al texto bruniano de un espesor conceptual (del que el propio Bruno podía ser consciente o inconsciente) de gran trascendencia, coherente por lo demás con la dimensión histórica de su obra

1. BOeuC II 42. Cfr. L. Tansillo, *Il vendemmiatore*, est. XXIX, en *L'Egloga e i poemetti di Luigi Tansillo*, secondo la genuina lezione dei codici e delle prime stampe, con introduzione e note di F. Flamini, Napoli 1893, p. 64. El verso 5 reza en la edición Flamini «l'esser preconne all'uom della sua fama» (véase *infra* nota 7).

2. Idéntica es la situación en G. Aquilecchia, *La cena de le ceneri*, en *Letteratura italiana. Le opere, II. Dal Cinquecento all'Ottocento*, Einaudi, Torino 1993, pp. 665-703, donde en p. 685 hay una fugaz referencia al pasaje.

filosófica, tal como Bruno la presenta en compendio en el elogio del Nolano de *La cena* y tal como se despliega *in extenso* en el arco de los diálogos italianos.

Esa referencia ulterior es a Dante. En efecto, como indica en nota Flamini,

ecco garbatamente riassunte per bocca dell'allegro vendemmiatore, due intere pagine del *Convivio* di Dante (tratt. I, cap. 2): «Non si concede per li Retorici, alcuno di se medesimo senza necessaria cagione parlare... Perocché non è uomo che sia di sé vero e giusto misuratore, tanto la propria carità ne inganna». Tuttavia, «per necessarie cagioni lo parlare di sé è concesso». Tra queste, due sono più palesi: «l'una è quando senza ragionare di sé, grande infamia e pericolo non si può cessare» (es.: Boezio nel *De consolatione*); «l'altra è quando per ragionare di sé, grandissima utilità ne segue altrui per via di dottrina» (es.: S. Agostino nelle *Confessioni*)³.

Puede crearme el lector si le digo que descubrí *proprio Marte* que el *Convivio* era la fuente de Tansillo, cuando estudiaba en estos últimos años la obra de Dante como ejemplo de la transmisión de la concepción griega de la vida teórica y del intelecto. Hice mención de esta referencia dantesca, conocida o desconocida del propio Bruno, en una comunicación al coloquio parisino organizado por Pierre Magnard con ocasión del pasado centenario bruniano⁴. En aquellos momentos no sabía, por la ausencia de la edición Flamini de las bibliotecas barcelonesas, si en dicha edición se había identificado la indudable fuente dantesca de Tansillo (y por tanto, indirectamente, de Bruno). Con posterioridad la consulta de dicha edición me ha permitido confirmar que Flamini no había dejado de señalar, con toda claridad, la fuente dantesca, por lo cual mi esperanza inicial de haber hecho un descubrimiento significativo quedaba diluida. Sin embargo, no deja de ser sorprendente que hasta la fecha ningún editor o traductor de *La cena* – si estamos bien informados – haya señalado, aprovechando la ayuda y el servicio de Flamini, esa relación indirecta con Dante y la haya hecho objeto de un análisis conceptual. Es también sorprendente que hasta ahora, en el campo de los estudios brunianos y por lo que nos consta, nadie haya tomado nota

3. Loc. cit., p. 64. Para el texto de Dante véase *Opere minori*, vol. II, tomo II: *Convivio*, a cura di C. Vasoli e D. De Robertis, Ricciardi-Mondadori, Milano-Napoli 1995, tratt. I, II, 2 y 8-15, pp. 17-19 con el comentario de Vasoli.

4. Recogida ahora en versión española con el título *El itinerario de los diálogos y la metamorfosis: de una "cena de cenizas" a la "fuente de vida eterna"*, en M. A. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcelona 2002, pp. 331-363. Cuando el presente artículo estaba ya en prensa hemos tenido conocimiento del importante estudio de Lina Bolzoni, *Note su Bruno e Ariosto*, «Rinascimento» 2ª ser., XL (2000), pp. 19-43, donde en p. 23 se registra – sin ulterior desarrollo del tema – la conexión dantesca.

del comentario de Flamini y tratado de sacar partido de ese diálogo, indirecto y mediado por Tansillo, de Bruno con Dante.

Y sin embargo me resulta difícil de creer que nuestro amigo Gianni Aquilecchia no fuera consciente de esa referencia última a Dante, tanto por su conocimiento de los clásicos italianos como por la meticulosidad y control de las fuentes y referencias de que hizo gala a lo largo de su prolongada actividad de editor y muy en particular en su magistral edición de *La cena* de 1955. No nos vamos a preguntar, sin embargo, por qué razones no recogió la indicación de Flamini ni por qué no acometió la tarea de desarrollar analíticamente lo que la cita de Tansillo, enriquecida por la ulterior remisión al *Convivio* dantesco, podía significar en la economía de *La cena* y del itinerario intelectual descrito en los diálogos italianos. Lo que voy a tratar de realizar, en recuerdo y homenaje al amigo y maestro, es escribir esa nota al texto y ese comentario que Aquilecchia podría haber escrito y que me gustaría hubiera escrito, porque desde 1893 y 1907 (fecha de las ediciones de Flamini y Gentile respectivamente) la conexión estaba establecida a la espera de que los estudiosos de Bruno supieran «explicarla» y «desarrollarla» en toda su dimensión y alcance (conocidos o no del propio Bruno). Vayamos, pues, a ello lamentando que no sea Gianni quien lo haga y también que ya no esté entre nosotros para compensar con su saber y su juicio nuestras carencias.

I

Hemos de reconocer de entrada que Dante no parece ocupar un lugar relevante en la obra bruniana. Explícitamente sólo es mencionado dos veces y de manera más bien anecdótica y poco relevante. La primera en el *Candelaio*, cuando en la dedicatoria a Morgana habla de las «*Ombre dell'idee* le quali in vero spaventano le bestie, e come fussero diavoli danteschi, fan rimaner gli asini lungi a dietro»⁵, donde los comentaristas han visto una referencia al canto XXI del *Inferno*; la segunda en el *Spaccio*, allí donde se habla irónicamente de «que' giorni ne' quali se innamorò il Petrarca di Laura, e Dante di Beatrice»⁶. La situación es, pues, muy diferente de la de Petrarca, cuyo *Canzoniere* es citado con frecuencia a lo largo de los diálogos, además de las menciones directas del mismo 'tosco poeta', para indicar la presencia de una polémica profunda que sale a la superficie en *De gli eroici furori*. Es posible, por tanto, que Bruno no fuera un lector habitual de

5. BOeuC I 13.

6. BOeuC V 73.

la obra de Dante y que nunca hubiera leído el *Convivio*, a pesar de coincidir en muchos puntos – por su común inspiración en la tradición peripatética radical – con las concepciones antropológicas allí expresadas por Dante a propósito de la vida teórica y del intelecto. No obstante, a pesar de todo ello, a pesar de que Bruno quizá no fuera consciente de la referencia y espesor dantescos de la estrofa del *Vendemmiatore* tansilliano por él utilizada para legitimar y dar el sentido de su autoelogio (aunque nosotros pensamos que hay un indicio dejado por el propio Bruno de su conocimiento del texto de Dante), creemos que no es ocioso ni irrelevante leer el texto bruniano y todo su contexto desde el supuesto de lo que está implicado en los versos de Tansillo. Somos de la opinión de que incorporando el pasaje de Dante (y el universo conceptual dantesco) a la argumentación y discusión de Bruno, podremos reconocer mejor componentes decisivos del proyecto filosófico bruniano, de su alcance último y de su antagonista.

Como señaló Flamini, los versos del *Vendemmiatore* citados por Bruno sintetizan eficazmente las dos razones por las que, según el *Convivio* dantesco, la ilicitud de hablar de uno mismo se transforma en necesidad lícita y loable:

l'una è quando sanza ragionare di sé grande infamia o pericolo non si può cessare; e allora si concede... e questa necessitate mosse Boezio di sé medesimo a parlare, acciò che sotto pretesto di consolazione escusasse la perpetuale infamia del suo essilio, mostrando quello essere ingiusto... L'altra è quando, per ragionare di sé, grandissima utilidade ne segue altrui per via di dottrina; e questa ragione mosse Agustino ne le sue Confessioni a parlare di sé⁷.

Si una y otra razón justifican, según Dante, el tono autobiográfico presente en el *Convivio*, el mismo Dante dio después en la *Comedia* otro ejemplo, esta vez ejerciendo la segunda razón y el ejemplo agustiniano, en un marco además donde el contraste con Bruno es, como tendremos ocasión de comprobar, radical. En el canto XXX del *Purgatorio*, cuando Dante se percató de que Virgilio se ha retirado para siempre y toda la belleza del Paraíso terrenal es incapaz de impedir que el llanto manche sus mejillas, el poeta pone en boca de Beatriz un severo reproche que contiene la primera y única mención de su nombre en todo el poema («Dante, perché Virgilio se ne vada, / non pianger anco, non piangere ancora; / ché piangere

7. Dante, *Convivio*, cit., II, II, 13-14. Quizá sea significativo (y nuevo indicio del conocimiento bruniano del *Convivio* y del uso consciente y polémico del mismo) el hecho de que en su cita de Tansillo Bruno modifique el verso quinto de la estrofa de *Il vendemmiatore* (véase supra, nota 1) insertando un «altrui». ¿Se trata de una contaminación del texto de Tansillo por el del *Convivio* (y por el motivo agustiniano) que Bruno no quiere hacer explícito?

ti conven per altra spada»⁸), mención que el propio poeta justifica diciendo «mi volsi al suon del nome mio, / che di necessità qui si registra»⁹, concretamente por la necesidad unida a la razón agustiniana del beneficio que puede reportar al género humano. En la *Vita Nuova*, además, Dante excluye el desarrollo de un tema (la partida de Beatriz de este mundo) porque tal cosa comportaría necesariamente la loa de sí mismo:

Non è *convenevole* a me trattare di ciò, per quello che, trattando, *converrebbe essere me laudatore di me medesimo*, la quale cosa è al postutto biasimevole a chi lo fae; e però lascio cotale trattato ad altro chiosatore¹⁰.

Bruno hace que Teófilo se pregunte en *La cena*: «Or che dirrò io del Nolano? Forse, per essermi tanto prossimo, quanto io medesimo a me stesso, non mi *converterà lodarlo*? Certamente, uomo raggionevole non sarà, che mi riprenda in ciò, atteso che questo talvolta *non solamente conviene, ma è anco necessario*, come bene espresse quel terso e colto Tansillo»¹¹. Y vamos a hacer constar aquí, de una vez por todas, que si Tansillo – como Dante en la *Vita Nuova* – habla en términos de ‘conveniencia’ («sconvegna», en verso 2 de la estrofa; «convegna» en verso 6), Dante lo hace en términos de ‘necesidad’ («questa necessitate mosse Boezio...», en el *Convivio*; «di necessità» se añade en la *Comedia*) y no en términos de un simple «di se stesso parlar», como Tansillo, sino de una loa de sí mismo (como se dice en *Vita Nuova*). En suma, cuando Bruno dice que alabarse a sí mismo «talvolta non solamente conviene, ma è anco necessario», parece sugerirnos que más allá de Tansillo debemos ir a buscar a Dante y a su *Convivio*.

No cabe la menor duda de que, a través de Tansillo, Bruno enlaza en *La cena* con la segunda razón dantesca. No es «per fuggir biasmo» por lo que Bruno, como Boecio en *De consolatione philosophiae*, habla de sí mismo, sino «per giovar altrui» o, como decía Dante, por la «grandissima utilidade [che] ne segue altrui per via di dottrina», como San Agustín en sus *Confesiones*. En efecto, es «per caggionar effetti al tutto contrarii» a los perniciosos efectos morales y políticos manifestos en la colonización ameri-

8. *Purgatorio*, XXX, 55-57. Cfr. el comentario de A. M. Chiavacci Leonardi en la edición de I Meridiani, Mondadori, Milano 1994, donde se conecta con el pasaje del *Convivio*.

9. *Purgatorio*, XXX, 62-63.

10. *Vita Nuova*, XXVIII, 2, cursiva nuestra. Debemos esta referencia a la *Vita Nuova* a un anónimo becario que siguió la primera exposición de este ensayo en un seminario impartido en junio de 2002 en el Warburg Institute. Le expresamos nuestro más sincero agradecimiento por esta información que nos parece consolidar la tesis que sostenemos en estas páginas.

11. BOeuC II 43, cursiva nuestra.

cana por lo que el Nolano «ha disciolto l'animo umano e la cognizione»¹². Bruno pretende llevar a cabo una renovación moral de carácter epocal de la humanidad (una 'expulsión de la bestia triunfante'¹³) a partir de la reforma de la cosmología y de sus implicaciones teológico-antropológicas, de la cual reforma formula una síntesis bastante completa en el elogio que lleva a cabo de sí mismo.

En este elogio Bruno contrapone tácitamente a la cosmología tradicional aristotélico o platónico-cristiana, e incluso a la reciente inserción del copernicanismo, por parte del inglés Thomas Digges, en el marco del platonismo cristiano, su propia cosmología copernicana de un universo infinito y homogéneo, sin esferas, en una relación de derivación que se insinúa necesaria (a la espera de una explícita demostración en *De l'infinito*) con respecto a su causa divina, la cual es mostrada explícitamente como uniformemente presente a lo largo del universo infinito, por lo cual «abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi: se l'abbiamo appreso, anzi di dentro più che noi medesmi siamo dentro a noi»¹⁴.

El elogio, por otra parte, contrapone al Nolano de una manera apenas encubierta al mismo Cristo, como profetas de periodos históricos antagónicos (luz y tinieblas, sabiduría y error respectivamente). Así Bruno «ha... penetrato il cielo» (p. 47) de la misma manera que de Cristo dice la epístola a los Hebreos que tenemos «pontificem magnum, qui penetravit celos» (4,14). Pero la penetración (intelectual, cognoscitiva) del cielo por Bruno le ha llevado a descubrir que éste es muy distinto de la representación cristiana y que la ubicación de Cristo en gloria a la diestra del Padre, sobre el cielo, no tiene consistencia, respondiendo más bien a la 'quimera' de un 'impostor' que, revestido de una falsa divinidad, ha seducido a la humanidad e introducido una completa subversión de valores, 'smorzando quel lume' del intelecto heroico (la filosofía) y «approvando e confirmando le tenebre... de sofisti e asini», esto es, haciendo triunfar la 'filosofía vulgar' (la negación de la filosofía) de Aristóteles¹⁵. La contraposición

12. BOeuC II 47.

13. Cfr. BOeuC V 31.

14. BOeuC II 51. Sobre la polémica con Digges y con el platonismo cristiano véase M. A. Granada, *Thomas Digges, Giordano Bruno e il copernicanesimo in Inghilterra*, en *Giordano Bruno 1583-1585. The English Experience/L'esperienza inglese. Atti del Convegno (Londra, 3-4 giugno 1994)*, a cura di M. Ciliberto e N. Mann, Olschki, Firenze 1997, pp. 125-155.

15. BOeuC I 47. Somos de la opinión que este pasaje de *La cena* se refiere a Cristo, más que a reformadores como Lutero o Calvino, con los cuales por supuesto Bruno polemiza también, más allá de la contraposición fundamental con Cristo. En apoyo de nuestra opinión podríamos remitir al pasaje del *Spaccio* en el que la obra de Orión (esto es, de Cristo) consiste,

del Nolano a Cristo continúa cuando se le atribuyen milagros (en el sentido de regeneraciones espirituales que siguen al descubrimiento filosófico de la verdad) paralelos a los que la Escritura atribuye a Cristo (y que el *Spaccio* calificará despectivamente como ‘gentilezze’, ‘galantarie’, ‘bagattelle’): «co’ la chiave di solertissima inquisizione aperti que’ chiostrì de la verità che da noi aprir si posseano, nudata la ricoperta e velata natura: ha donato gli occhi a le talpe, illuminati i ciechi... sciolta la lingua a muti... risaldati i zoppi»¹⁶.

Resulta entonces que, si Bruno, como San Agustín en la fuente dantesca de Tansillo-Bruno, puede hablar de sí mismo (e incluso elogiarse; *mag-nanimitas* del filósofo frente a la *humilitas* cristiana), lo hace en un sentido opuesto al de San Agustín, subvirtiendo completamente el mensaje del santo cristiano, de la misma manera que da a los hombres una doctrina y una verdad opuestas a la de Cristo (a la que está incluso llamada históricamente a sustituir en el curso vicisitudinal de ‘la rueda del tiempo’)¹⁷. En efecto, el beneficio doctrinal que, según Dante, había venido a la humanidad de las *Confesiones* de San Agustín residía en la mostración de un itinerario espiritual desde el error y las tinieblas a la verdad, identificada con Cristo, por cuya mediación cabe esperar el acceso al ‘sábado eterno’ y a la contemplación sin fin de Dios en sí mismo¹⁸. El despliegue de los diálogos italianos contrapondrá a esta esperanza del Paraíso cristiano la beatitud filosófica de la unión intelectual con Dios en el espejo de la naturaleza infinita y lo hará en unos momentos (1584-85) en que la sociedad europea

entre otras cosas, en persuadir a los hombres de que «la filosofia, ogni contemplazione... non sono altro che pazzie; che ogni atto eroico non è altro che vegliaccaria: e che la ignoranza è la più bella scienza del mondo, perché s’acquista senza fatica», BOeUC V 463.

16. BOeUC II 49. Cfr. *Spaccio*, BOeUC V 463, donde a propósito de Orión se ironiza sobre sus milagros sobrenaturales, «come questo di saltar sopra l’acqui... di far fare capriole a’ zoppi, far veder le talpe senza occhiali, et altre belle galantarie innumerabili». En *Spaccio* 467 Cristo pierde «tutta la virtù di far de bagattelle, imposture».

17. El sentido antiagustiniano e incluso anticristiano de la ‘liberación’ bruniana se pone también de manifiesto en el hecho de que, en la traducción latina del presente elogio llevada a cabo en el *Excubitor* del *Camoeracensis Acrotismus*, publicado en 1588, Bruno añade el siguiente pasaje que rechaza inequívocamente la escatología cristiana: «Jam ex illo infinitae mortalitatis, fatalis irae, plumbei iudicii, incertissimae salutis, partialis amoris, Erinnyum aeternarum, adamantinorumque ostiorum atque catenarum nusquam existentium horrore solutus», BOL I, 67. Podría ser que el pasaje estuviera presente en la mente de Bruno en el momento de redactar e imprimir *La cena* en 1584 y que su omisión se explicara por razones de prudencia; podría ser también que se le hubiera ocurrido más tarde, pero incluso en este último caso su inserción muestra que Bruno lo consideraba un desarrollo o explicitación del texto de 1584, perfectamente coherente y consistente con él.

18. Véase San Agustín, *Confesiones*, XIII, 35-38.

consideraba casi inminente la *parousía* escatológica de Cristo¹⁹. Es más: san Agustín, que afirmaba desear conocer únicamente «a Dios y al alma... Nada más»²⁰, encuentra en el alma humana – creación directa e inmediata de Dios, al margen de la naturaleza – la presencia de Dios: «Porque tu estás dentro de mí, más dentro que mi misma intimidad y más por encima de mí que lo más elevado de mí»²¹. En su autoelogio de *La cena* Bruno hace uso por primera vez de una fórmula aparentemente similar, pero de hecho completamente contraria y muy probablemente con plena conciencia de su contraposición a la concepción agustiniana: «Et abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi: se l'abbiamo appresso, anzi di dentro più che noi medesmi siamo dentro a noi»²². Con esta fórmula Bruno expresa la presencia de Dios en el hombre en tanto que ser natural y en los mismos términos que en cualquier otro ser natural, dada la homogénea presencia de Dios en la infinita y homogénea naturaleza. Dicho de otro modo, la fórmula bruniana expresa la *dottrina* de la que Bruno beneficia a la humanidad y por la cual puede hablar de sí mismo y alabarse: la doctrina antigua, que con él vuelve de nuevo a la luz, de la universal presencia de Dios en la naturaleza y de la posibilidad de una unión con Dios en la naturaleza, tal y como se había expresado por ejemplo en el estoicismo y como se repetirá en *De gli eroici furori* citando tácitamente a Séneca:

...venir al più intimo di sé, considerando che Dio è vicino, con sé e dentro di sé, più ch'egli medesimo esser non si possa; come quello ch'è anima de le anime, vita de le vite, essenza delle essenze²³.

Que el elogio del Nolano anuncia una especie de evangelio filosófico de contenido marcadamente anticristiano y llamado a explicitarse a lo largo de los diálogos italianos, es algo de sobras conocido. La explicitación a través

19. Véase nuestra introducción a *Furori*, BOeUC VII, parágrafo 2, pp. XVIII-XXXIX.

20. *Soliloquia*, I, 2, 7.

21. *Confesiones*, III, 6, 11: «tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo». Cfr. *ibi*, X, 6, 9: «Pregunté, finalmente, a esta gran máquina del mundo acerca de mi dios, y me respondió: “No soy Dios, soy una hechura suya”» («Interrogavi mundi molem de Deo meo, et respondit mihi: ‘Non ego sum, sed ipse me fecit’»). Cfr. R. Bodei, *Ordo amoris. Conflictos terrenos y felicidad celeste*, Cuatro, Valladolid 1998, pp.126-128.

22. BOeUC II 51. Cfr. *Lampas trig. stat.*, BOL III 41: «Magis intrinsecum est rerum substantiae, et intimus in omnibus ac singulis, quam omnia ac singula esse possunt in se ipsis».

23. BOeUC VII 317. Cfr. Séneca, *Ad Lucilium*, XLI, 1: «Prope est a te deus, tecum est, intus est» (cfr. nuestra anotación *ad loc.*). La fórmula ‘vida de la vida’ aplicada a Dios es agustiniana; cfr. *Confesiones*, X, 6, 10: «Y Dios es todavía mucho más: es la vida de tu vida» («Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est»). Para la sustitución del esquema cristiano-agustiniano por el de la *prisca sapientia* véase M. A. Granada, *Giordano Bruno*, cit., pp. 316 s.

de Tansillo-Dante de la referencia agustiniana y más concretamente de las *Confesiones* viene a confirmarlo con el añadido de un toque de ironía. Si las *Confesiones* confirman la conveniencia e incluso la ‘necesidad’ de hablar de uno mismo por el presunto beneficio que de su doctrina se sigue para muchos, Bruno encuentra en ello una legitimación de la publicación de su propia experiencia espiritual (descrita en los diálogos) y de su autoelogio en *La cena*, a pesar de que (o precisamente porque) transmite una doctrina antitética o contrapuesta a la cristiana de san Agustín, la verdad descubierta por la filosofía y la recuperación de la misma Filosofía frente a su ocaso en el aristotelismo-cristianismo-pedantismo. De esta forma, la explicitación de la referencia última agustiniana a través del pasaje del *Convivio* dantesco, oculto tras la cita de Tansillo, revela esta dimensión última y decisiva de la propuesta filosófica planteada por Bruno en su obra italiana.

Pero hay en *La cena* (y a partir de ella en otros lugares de los diálogos) otro indicio de esta réplica a san Agustín y al valor que el santo atribuye a Cristo. Se halla en la epístola proemial y en la explicación aparentemente dejada de lado del título del diálogo. Allí Bruno hace preguntar al dedicatario Michel de Castelnau: «Che vuol dir cena de le ceneri? fu vi posto forse questo pasto innante? potrassi forse dir qua *cinerem tanquam panem manducabam?*»²⁴. Esta explicación es, aparentemente, excluida, en favor de la interpretación histórica y banal de un banquete con ocasión del miércoles de ceniza. Sin embargo, si tomamos en consideración la propuesta interpretativa abandonada veremos que remite al salmo penitencial 101, a través de la cita de su versículo 10, que dicho salmo constituye una cifra y compendio de toda la historia de la redención hasta concluir en el acceso final a Dios de los santos en el Paraíso tras la mutación escatológica de los cielos. Pero es que san Agustín había efectuado una exposición del contenido de este salmo, incorporando a su exposición el papel excepcional de mediador y redentor de Cristo, representado figuradamente en el *pauper* protagonista del salmo y en figuras ulteriores como el ‘pelicano ensangrentado’ (vers. 7) y el ‘pájaro solitario en el tejado’ (vers. 8). Quizá la cita del salmo en la obertura de *La cena* y de los diálogos está ahí para indicar que se va a dar a la humanidad el beneficio de un acceso a la divinidad desde una situación de miseria y con un planteamiento (filosófico) antitético y contrapuesto al cristianismo. Las referencias ulteriores al salmo, por otra parte, lo confirman, así como el antagonismo con la lectura de san Agustín y con el itinerario cristiano que él propone. En efecto, en el *Spaccio*, en el importantísimo lugar de la constelación del Capricor-

24. BOeuC II 9.

nio (donde se trata de la verdadera metamorfosis en la naturaleza y de la errónea interpretación cristiana) Bruno se refiere sarcásticamente a la ilusoria metamorfosis cristiana apelando a las mencionadas figuras del salmo 101:

Quante volte chiamano... il novamente conosciuto [dio] da gli altri lor successori [por los cristianos sucesores de los judíos] «Pellicano insanguinato», «Passare solitario», «Agnello ucciso»?²⁵

El *Spaccio* se refiere a continuación a «tutti quei che son per credergli [Cristo] deificati» (p. 433). Pues bien, en dos importantísimos lugares de los diálogos Bruno recurre a la imagen del ‘pájaro solitario’ para hacer de ella un uso muy diferente y aplicarla a una metamorfosis superior o *deificatio* de carácter muy distinto, una metamorfosis filosófica y a través de la penetración intelectual de la estructura física y metafísica de la naturaleza infinita y de su relación con la divinidad. El primero de ellos es en el soneto «Mio pàssar solitario» que viene a continuación del manifiesto filosófico con que concluye la epístola proemial al *De l’infinito*²⁶; el segundo es una repetición, con escasas variantes, de ese soneto en el diálogo cuarto de la primera parte de *De gli eroici furori*, como desarrollo del tema de la metamorfosis de Acteón, recién presentada²⁷. En ambos casos el pájaro ya no es, como en la *enarratio* agustiniana, Cristo resucitado y ofreciendo en su lugar en la gloria, a la diestra del Padre, su sacrificio redentor por los fieles, sino el intelecto del sujeto humano heroico que se eleva activamente mediante el conocimiento a la divinidad para concluir en una metamorfosis o *indimento* por la filosofía, donde Cristo no juega ningún papel; es más: sólo puede tener lugar si la filosofía ha renacido mediante la liberación de la ilusión cristiana.

La explicitación de la referencia dantesca permite, pues, el pleno despliegue de esta dimensión de los diálogos como una obra unitaria que ofrece un *itinerarium mentis in Deum* filosófico y conscientemente contrapuesto al itinerario agustiniano-cristiano. Nos parece que podemos hallar en los diálogos ulterior confirmación de lo que venimos planteando.

25. BOeuC V 433. Hemos desarrollado con una cierta extensión esta temática en nuestro reciente *Giordano Bruno*, cit., pp. 336 ss. Aunque no hemos de pensar que sea san Agustín el único en llamar al pelicano ‘insanguinato’ (en el salmo no aparece), la coincidencia de Bruno con el santo en el adjetivo fortalece la hipótesis de su conocimiento de la *enarratio* agustiniana y de su consciente polémica con el itinerario agustiniano.

26. BOeuC IV 51.

27. BOeuC VII 161; véase nuestro comentario *ad loc.*

II

El primer diálogo *De la causa* fue redactado, como es sabido, con posterioridad a los restantes y como defensa de *La cena* frente a los ataques del público londinense que siguieron a la publicación de la misma. No hemos de pensar que esos ataques se debían únicamente al maltrato y menosprecio que en *La cena* se había hecho de la plebe londinense y de la cultura inglesa. Podemos pensar perfectamente que la violenta reacción contraria se produjo frente al planteamiento global de *La cena* y que, probablemente, se percibió con más o menos nitidez el proyecto bruniano. En cualquier caso, con el primer diálogo *De la causa* Bruno defiende *La cena* y el proyecto filosófico que en ella se plantea; por tanto, se defiende también la conveniencia e incluso necesidad del elogio que el Nolano ha hecho de sí mismo. Por eso es muy significativo que Bruno denomine repetidamente su defensa de *La cena* y de sí mismo como una defensa de la Filosofía y de su lesa majestad: «ributtiamo l'ingiurie che son fatte non tanto a noi quanto a la filosofia spreggiata»; «io mai feci di simili vendette per sordido amor proprio... ma per amor della mia tanto amata madre filosofia, e per zelo della lesa maestà di quella»; «colui che ha trovata la verità, che è un tesoro ascoso, acceso da la beltà di quel volto divino, non meno doviene geloso perché la non sia defraudata, negletta e contaminata»²⁸.

No es extraño, por tanto, sino perfectamente consecuente que este diálogo apologético comience con ese famoso exordio – evocativo, como tantas veces se ha señalado, de la alegoría platónica de la caverna – en el que Bruno reivindica su autoelogio por la vía de confirmar su papel histórico de ‘liberador’ frente a la ‘filosofía vulgar’. Lo verdaderamente interesante de esta reafirmación y que comporta un elemento nuevo es su insistencia, frente al planteamiento aparentemente universalista del elogio de *La cena*²⁹, en la dualidad de la respuesta humana a la liberación bruniana: ésta, como liberación *filosófica*, será acogida por aquella minoría en quien es activa la luz del intelecto, mientras que será rechazada por la mayoría, los acostumbrados a la ‘filosofía vulgar’, esto es, la conjunción de aristotelismo y cristianismo determinante del periodo histórico de tinieblas y sepultadora de la filosofía en sentido auténtico:

Qual rei nelle tenebre avezzi, che liberati dal fondo di qualche oscura torre escano alla luce, molti de gli essercitati nella volgar filosofia, et altri, paventaranno,

28. BOeuC III 57, 63, 65.

29. Pero cfr. BOeuC II 51: «Con ciò un solo... al fine avrà vinto e triomfarà contra l'ignoranza generale».

admiraranno e (non possendo soffrire il nuovo sole de tuoi chiari concetti) si turbaranno. [FILOTEO] – Il difetto non è di luce, ma di lumi: quanto in sé sarà più bello e più eccellente il sole, tanto sarà a gli occhi de le notturne strige odioso e discaro di vantaggio³⁰.

Así pues, Bruno no sólo reivindica su beneficio liberador presentado en *La cena*, sino que explicita que el mismo, en tanto que liberación filosófica, apela y libera a los individuos dotados de naturaleza filosófica o, como dirá en *De gli eroici furori*, «a quelli ch'hanno l'ali» del intelecto y de la voluntad, «i ben nati spiriti... illustrati dalla divina intelligenza» a quienes propiamente se intona el 'sursum corda'³¹. Confirma lo que venimos diciendo el que en el capítulo I, 2 del *De immenso*, que reproduce en lengua latina el exordio del *De la causa*, Bruno se refiera a estos pocos sujetos en los siguientes términos: «Perpaucique homines veri sunt, quique deorum / Alta inter multos habiti sunt indole digni»³². Es evidente que se trata de los 'uomini contemplativi' en contraposición al 'volgo', los cuales son esos «savi e generosi spiriti... che sono veramente uomini», los cuales descubren por sí mismos la ley a través de la razón propia (por el ejercicio de la filosofía) frente al 'universo volgo' que accede a ella a través de la religión por su incapacidad y falta de hábito intelectual³³.

Así pues, frente a la apelación universal del beneficio doctrinal agustiniano-cristiano (que comporta el eclipse de la filosofía como empresa autónoma), Bruno reivindica en *De la causa* su propio beneficio doctrinal, que como rigurosamente filosófico no puede dejar de ser minoritario, pues la mayoría vulgar ('paventata, admirata', esto es, en la actitud *atónita* – con 'attonita ora' sale el prisionero a la luz en *De immenso* I, 2 – que designa la incapacidad de comprensión del vulgo y a la que Bruno se refiere por partida doble en el primer capítulo del *De immenso*: «Attonitis mirum... post terga relinquo», el 'attonittorum seculo' al que contrapone la con-

30. *Causa*, BOeuC III 43.

31. Véase BOeuC VII 377 con nuestro comentario. Cfr. M. A. Granada, *La perfección del hombre y la filosofía*, en Id., *Giordano Bruno*, cit.

32. *De immenso*, BOL I, 207.

33. BOeuC II 193. Para una explicitación de la jerarquía antropológica presente en estas páginas con la consiguiente jerarquización de filosofía y religión y su carácter averroísta, véase cuanto hemos dicho en *Giordano Bruno, la Biblia y la religión: las aguas sobre el firmamento y la unión con Dios*, recogido en *Giordano Bruno*, cit., pp. 273 ss. No olvidemos que el término 'avezzi' del pasaje antes citado del *De la causa* (p. 43) se refiere a los 'acostumbrados' al 'veneno', en sentido averroísta, de la 'filosofía vulgar'. Sobre este concepto de 'cos-tumbre' véase Granada, *Giordano Bruno*, cit., pp. 274 ss.

templación filosófica asociada a la ‘perfección del hombre’³⁴) deberá recibir ese beneficio de la filosofía por la vía de la traducción en forma religiosa o de ‘Ley’, esto es, por la reforma religiosa que se presentará en el *Spaccio*.

La liberación de la que la filosofía restaurada por Bruno beneficia a los filósofos potenciales cuyo intelecto está capturado por la ‘filosofía vulgar’ es liberación de una ‘cárcel’ («l’artissimo carcere de l’aria turbulento», según *Cena*, p. 47), cárcel que no es otra cosa que el mismo universo falso o ficticio que esa filosofía vulgar instila en la mente de los hombres, pero cuya falsedad no impide que produzca un efecto de opresión. Por eso el *De immenso* habla – en las páginas iniciales que, como vemos, son paralelas a los lugares de los diálogos que estamos analizando – de los orbes sólidos «quos falso statuit verus de principio error, / Ut sub conficto reprimamur carcere vere»³⁵. El exordio del *De la causa* parte también del símil de la cárcel («rei... liberati dal fondo di qualche oscura torre»), pero pasa enseguida a designar la situación como ‘infierno’ mediante el uso de la expresión ‘cieco abisso’. La transición a la metáfora del ‘infierno’, a la visualización del mundo de la filosofía vulgar y del aristotelismo-cristianismo como ‘infierno’ venía sugerido a Bruno por el mismo poema de Tansillo, en la interpretación «a certo miglior proposito» de lo que el poeta conterráneo decía «quasi per certo gioco»³⁶. En efecto, a las estrofas XVIII-XIX de *Il vendemmiatore* citadas por Bruno en *La cena* sigue una estrofa XX – citada por Bruno en el *Spaccio* junto con versos de las tres estrofas precedentes – en la cual se dice:

...credendo alzarvi gite al fondo,
et a i piacer togliendovi, a le pene
vi condannate: e con inganno eterno
bramando il ciel vi state ne l’inferno³⁷.

Que el ‘abisso’ sea el ‘infierno’, permite recuperar a Dante y San Agustín como interlocutores de Bruno tras la cita de *La cena*: «... dal cieco abisso vuoi cacciarne, et amenarne al discoperto, tranquillo e sereno aspetto de le stelle, che con sì bella varietà veggiamo disseminate per il ceruleo manto del cielo», reza *De la causa* (pp. 43-45). Que haya una alusión cons-

34. *De immenso*, BOL I,1 202 y 205. Véase nuestro ya citado *La perfección del hombre y la filosofía*. Sobre el sentido filosófico preciso y técnico de ‘attoniti’ véase *ibi*, pp. 302-309.

35. *De immenso*, BOL I,1 201.

36. BOeuC II 51.

37. BOeuC V 339.

ciente por parte de Bruno a los versos finales del *Inferno* dantesco y a la contemplación del firmamento estelar por el poeta en los primeros versos del *Purgatorio*, no nos atrevemos a asegurarlo. De hecho, correspondencias léxicas precisas no parece haber. Sin embargo, desde el texto bruniano, la mente va espontáneamente a los versos de Dante:

Lo duca e io per quel cammino ascoso
intrammo a ritornar nel chiaro mondo;

...

salimmo sù, el primo e io secondo,
tanto ch'i' vidi de le cose belle
che porta 'l ciel, per un pertugio tondo.
E quindi uscimmo a riveder le stelle³⁸.

Evidentemente, tras esta posible alusión al viaje dantesco, nueva formulación del itinerario cristiano a la divinidad, se expresa de hecho un planteamiento filosófico completamente diferente y antitético, puesto que la representación cosmológica y soteriológica presente en Dante y San Agustín forma parte del 'infierno' del que Bruno quiere liberar a los individuos heroicos y también a la humanidad, aunque en este último caso por una vía diversa, en la que la filosofía está presente indirectamente y de forma mediada por la religión y la política.

De la misma manera que la falsa representación del universo, la ignorancia de su realidad efectiva, genera la cárcel opresora de la que la (verdadera) filosofía libera a través de Bruno, de la misma manera también el conocimiento de la verdadera realidad del universo y de su relación con la causa divina a través de la filosofía procura esa metamorfosis en la divinidad que constituye el Paraíso, tal como Bruno pondrá de manifiesto a todo lo largo de *De gli eroici furori* con una sistemática y subversiva reducción inmanentista del Paraíso, identificado con la unión filosófica con la divinidad por medio del conocimiento intelectual de la verdad, esto es, de la verdadera estructura física y metafísica de la producción necesaria divina³⁹.

Dos versos del *Vendemmiaiore* («A che cercate sì lungi diviso / se in voi stessi trovate il paradiso?» estrofa XVII), citados en el *Spaccio*⁴⁰, permitían

38. *Inferno*, XXXIV, 133-139.

39. Véase la introducción a *De gli eroici furori* (BOeuC VII), parágrafo 6 y nuestro ya citado *El itinerario de los diálogos y la metamorfosis: de una "cena de cenizas" a la "fuente de vida eterna"*, en *Giordano Bruno*, cit., pp. 347 ss. Recordemos la formulación de la idea del paraíso o beatitud intelectual en el manifiesto filosófico con que concluirá la epístola proemial al *De l'infinito*; «Questa è quella filosofia che apre gli sensi, contenta il spirto, magnifica l'intelletto, e riduce l'uomo alla vera beatitudine, che può aver come uomo», BOeuC IV 41.

40. BOeuC V 337. «A che loco cercar da voi diviso», dice la edición Flamini.

reconocer esa idea fuerte bruniana, en la que (especialmente si la conectamos con la báquica celebración de la *vicissitudine* universal y sempiterna en la conclusión de los *Eroici furori*, esto es, en el baile final de los nueve ciegos que han recuperado la visión o, dicho de otro modo, han accedido a la verdad y a la metamorfosis en la divinidad)⁴¹ suena un anticipo, a través de la subversiva lectura bruniana de la ‘nueva tierra’ del *Apocalipsis*⁴², de lo que Nietzsche denominará ‘sentido de la tierra’ y ‘fidelidad a la tierra’⁴³.

Pero, si la concepción bruniana de la *Vicissitudine* (universal y sempiterna)⁴⁴, repetimos; por tanto excluyente de toda escatología) pone el estado beatífico en el punto superior de la rueda de la existencia, lo mismo ocurrirá lógicamente con el Infierno⁴⁵. También éste será inmanente a la existencia mundana, coincidiendo con el momento inferior de la rueda de la metamorfosis⁴⁶. Y, del mismo modo que el Paraíso coincide con el acceso

41. BOeuc VII 481 ss. Véase nuestro comentario en *Giordano Bruno*, cit., pp. 357-363.

42. *Apocalipsis*, 21,1: «Vi un nuevo cielo y una nueva tierra, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido, y el mar no existía ya». Para la lectura bruniana de la ‘nueva tierra’, véase *De minimo*, II, 4 (BOL I,III 200): «...unde iuxta sacrorum vatum prae-sagia [esto es, la profecía del *Apocalipsis*; cfr. también *De immenso*, III, 10; BOL I,I 392: «Ergo tibi nec sit coelum neque mobile primum, / Nam subiecta duo haec periere, ut voce prophetarum / Praedictum vera est, nostra hac aetate futurum»] ... novam item tellurem, quae in speciem lunae, Veneris atque Iovis de opacitate, obscuritate, elementariorumque corporum sentina consurgat»; y compárese con la reivindicación de la ‘madre tierra’ en el elogio del Nolano (*Cena*, BOeuc II 49). Véase asimismo A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 32s.

43. Cfr. *Also sprach Zarathustra*, Vorrede, 3: «Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde! Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmeister sind es, ob sie es wissen oder nicht», en *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, DTV- De Gruyter, München-Berlin 1999, vol. 4, pp. 14-15.

44. Cfr. *Furori*, BOeuc VII 45.

45. Es muy significativo que el pasaje del comienzo del manifiesto filosófico con que concluye la epístola proemial al *De l'infinito* y en el cual se hace mención de la *vicissitudine* universal («Ecco la raggion della mutazion vicissitudinale del tutto; per cui cosa non è di male da cui non s'escia, cosa non è di buono a cui non s'incorra: mentre per l'infinito campo, per la perpetua mutazione, tutta la sustanza persevera medesima et una», BOeuc IV 39) merezca al lector cristiano conocido como postillatore napoletano este lúcido comentario: «Valeat igitur Christus cum suo Evangelio et cum omnibus ante eum prophetis tanquam res superflua, vana, mendax et mera impostura: et Nolanus vivat, recipiatur, adoretur qui salutis ac verae felicitatis viam nobis aperiat: sanet timores ac metus omnes, componat affectus summe corruptos, donet iustitiam veram ac lucem qua Deus vere agnoscatur, accolatur, faciat demum semideos. O impostorem!»; cfr. nuestra introducción a BOeuc IV, p. xxiii y el parágrafo 3.

46. Para esta metáfora véase *Furori*, BOeuc VII 45-47, 147-151, 481-491. Cfr. asimismo Granada, *Giordano Bruno*, cit., pp. 361s.

a y con la metamorfosis en la verdad en la tierra, el Infierno coincidirá también con la existencia en el error y en la falsedad, con la ignorancia y el alejamiento de Dios, con la metamorfosis bestial en la tierra, esto es y de acuerdo con la concepción 'clásica' del eudemonismo racional por la cual virtud y vicio siguen necesariamente a sabiduría (filosofía auténtica) e ignorancia, el infierno coincidirá con la existencia en el vicio. Es consecuente con ello que Bruno vea en el estado contemporáneo de la sociedad europea, marcado por los efectos morales o prácticos perniciosos del error aristotélico-cristiano (a través de la disolución de todos los lazos civiles producida por el fanatismo y sectarismo cristianos, así como por la colonización americana, frente a la cual «il Nolano, per caggionar effetti al tutto contrarii, ha disciolto l'animo umano e la cognizione che era rinchiusa ne l'artissimo carcere»⁴⁷), el Infierno mismo y que pueda haberse referido, con toda consecuencia, en la conclusión de *La cena* al *Spaccio* como *Purgatorio de l'inferno*⁴⁸. Que el 'ciego abisso' del que el Nolano quiere sacar a los hombres para llevarlos a la contemplación de las estrellas es el Infierno y que la contemplación de las estrellas es el reconocimiento filosófico del 'nuevo cielo' profetizado en el *Apocalipsis* (aunque mal interpretado por la tradición cristiana)⁴⁹ y de su relación con la causa divina, lo confirma el capítulo I, 2 del *De immenso*, que traduce al latín el exordio del *De la causa*. En la obra latina la contemplación de las estrellas se expresa como el conocimiento de la naturaleza infinita del universo y de los mundos que expresa la potencia infinita de Dios:

in amoenum
Abducere aspectum circum sublime micantum,
Queis cultu vario exornat natura Olympum
Non ullo adstrictum fine, immenseque pacem,
Quo non sit numerus divinam concelebrantum
Virtutem⁵⁰.

Del mismo modo, la ausencia de la verdad se expresa en los efectos morales y sociales radicalmente negativos asociados al sectarismo cristiano y que evocan la Europa contemporánea en su espectáculo de total disolución de los lazos civiles. Creemos que no andamos errados si vemos en las

47. BOeuC II 47. Es el comienzo precisamente del elogio del Nolano.

48. *Ibi*, pp. 281-283.

49. Véase *supra* nota 42. Cfr. *De minimo*, II, 4: «... caelum novum (quod et idem ante dictorum caelorum secula antiquum) unum immensum spacium aethereum aspiatur...» (BOL I,III 200).

50. *De immenso*, BOL I,1 206. Cfr. *ibi*, p. 205.

siguientes líneas del comentario en prosa una glosa del ‘ciego abismo’ o infierno del que la filosofía a través de Bruno quiere liberar:

Sapientia atque justitia tum primum terras deserere incoepit, ubi ex opinionibus, sectae quaestum facere coeperunt. Inde quippe ortum est ut tanquam ad propriam atque liberorum vitam pro partis opinionibus ad adversariorum usque ultimam internecionem propugnarent. Ejusmodi auspiciis tum religio atque philosophia interempta jacet, tum respublicae, regna, atque imperia, cum sapientibus, principibus, atque populis turbantur, perduntur, exterminantur⁵¹.

La filosofía pretende liberar a través de Bruno y poner fin a este naufragio total de la civilización. Es precisamente desde el conocimiento recuperado de la verdad – significado en el *Spaccio* por las metáforas de la ambrosía y del néctar, del mediodía – como se actúa la reforma moral:

dopo pranso, cioè dopo aver gustato ambrosia di virtuoso zelo, et esser imbibito del nettare del divino amore; circa il mezzogiorno o nel punto di quello, ciò è quando meno ne oltraggia nemico errore, e più ne favorisce l'amica veritate, in termine di più lucido intervallo. All'ora si dà spaccio a la bestia trionfante, cioè a gli vizii che predominano, e sogliono conculcar la parte divina; si ripurga l'animo da errori, e viene a farsi ornato de virtudi: e per amor della bellezza che si vede nella bontà e giustizia naturale, e per desio de la voluttà conseguenti da frutti di quella, e per odio e téma de la contraria difformitate e dispiacere⁵².

Ahora bien, esta reforma moral fruto de la filosofía tiene lugar directa e inmediatamente en las personalidades filosóficas que se han elevado, siguiendo a Bruno, al conocimiento de la verdad. En el caso del ‘universo volgo’, privado del hábito del intelecto y acostumbrado a un nivel de conocimiento puramente sensible, la ‘expulsión de la bestia triunfante’ o el ‘purgatorio de l’inferno’ tiene lugar inevitablemente por la vía (pasiva) que le es propia, la modificación de la conducta a través de la reforma religiosa promovida por el poder político convertido a la filosofía. La filosofía por sí sola no puede llevar a cabo esa empresa, pero sí el poder legítimo que haya hecho suya y decidido actualizar socialmente la verdad descubierta por la filosofía. Es lo que significan las figuras de Hércules y de Perseo en el *Spaccio*, así como la ‘Milizia’ que sustituye a Orión, la ‘Vigilanza, la Custodia, l’Amor de la republica’ que ocupan el lugar del Perro o el poder político que asume la ‘Tiara’ (la autoridad religiosa) en la Corona Austral.

51. *Ibi*, p. 208. Para la polémica contra el sectarismo y para la nueva política véase nuestro *Giordano Bruno*, pp. 146-167, donde planteamos la afinidad intelectual de Bruno con Spinoza en el frente teológico-político.

52. *Spaccio*, BOeuC V 31.

Resumiendo para acercarnos a la conclusión: a través de la cita de Tansillo en *La cena* Bruno se remite – de forma plenamente consciente, como hemos argumentado – a Dante y San Agustín, para legitimar una autobiografía intelectual que aporta una extraordinaria utilidad al género humano. Pero la aparente coincidencia esconde una total subversión del planteamiento cristiano de los avaladores de su autoelogio: se reivindica la filosofía como instancia salvadora frente a la religión de Cristo, responsable en gran medida de la ocultación histórica de la verdad y de la consiguiente disolución moral.

Apelando a través de Tansillo, conscientemente, a Dante y a San Agustín Bruno lleva a cabo a través del elogio de sí mismo la apoteosis de la filosofía frente al reconocimiento de Cristo y de su iglesia que nos ofrecen los dos maestros medievales. Podemos decir incluso que Bruno ha decidido seguir hasta el final con plena coherencia el camino del que Dante había decidido alejarse como camino que lleva inevitablemente, según él, al naufragio: el ‘volo’ de Ulises a partir de la convicción de que el hombre no ha sido hecho «a viver come bruti / ma per seguir virtute e canoscenza». Para Dante ese vuelo (comparable al de Bruno surcando el espacio infinito) es un ‘folle volo’ que termina en el ‘pianto’ del naufragio inevitable del castigo divino a la soberbia de un intelecto filosófico autónomo⁵³. De este modo, es la vía cristiana de la ‘humildad’ y del reconocimiento de la dimensión divina, redentora y mediadora de Cristo lo que permite a Dante el acceso al purgatorio, el ascenso al Paraíso y en última instancia la visión de Dios uni-trino. Bruno, por el contrario, afirma a Ulises, esto es, el intelecto y la empresa filosófica como capaces de llevar al hombre a la salvación y decide relatar su propia biografía intelectual como ejemplo de la perfecta realización de esa empresa, mostrándose como salvado, perfecto y bienaventurado por la filosofía y negándose a «captivare intellectum in obsequium Christi» (2 Cor. 10, 5). Muy significativamente, en la constelación del Perro del *Spaccio*, donde se lleva a cabo una desmitificación del sacrificio redentor de Cristo y donde la metamorfosis operada por la mediación de Cristo en sus sacerdotes-seguidores es calificada de metamorfosis «in cervio domestico», esto es, en animales de corral, casi en emasculados, por oposición a la metamorfosis filosófica de Acteón, por la

53. *Inferno*, XXVI. Para la interpretación del episodio de Ulises véase B. Nardi, *La tragedia di Ulisse*, en Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp.125-134; M. Corti, *La favola di Ulisse: invenzione dantesca?*, en Corti, *Percorsi dell'invenzione*, Einaudi, Torino 1993, pp. 112-145; R. Imbach, *Ulysse, figure de philosophe*, en Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale 1*, Cerf- Éditions Universitaires de Fribourg, Paris-Fribourg 1996, pp. 215-245.

cual éste «dovien raro et eroico... vive vita de dèi, pascesi d'ambrosia et inebriasi di nettare»⁵⁴; en la constelación del Perro – decimos –, en lugar de la humilde sumisión a Cristo del sacerdote y fiel, suben al cielo 'la Predicazione della verità' y la 'Cura della repubblica'⁵⁵, mientras que en la constelación de Orión-Cristo asciende «la Industria, l'Esercizio bellico et Arte militare, per cui si mantegna la patria pace et autoritade... si annullo gli culti, religioni, sacrificii e leggi inumane... per che ad effettuar questo tal volta per la moltitudine de vili ignoranti e scelerati, la quale prevale a nobili sapienti e veramente buoni che son pochi, non basta la mia sapienza senza la punta de la mia lancia [habla Minerva], per quanto cotali ribaldarie son radicate, germogliate e moltiplicate nel mondo»⁵⁶, todo ello en el campo de la 'Magnanimità'⁵⁷, es decir, de aquella virtud filosófica que, contrapuesta a la humildad y autodepreciación, era símbolo de la autonomía y dignidad de la filosofía, al menos desde la recuperación del intelectualismo desde los siglos XII-XIII:

dalla qual contemplazione [esto es, filosofía] aremo la via vera alla vera moralità, saremo magnanimi... dovererremo veri contemplatori dell'istoria de la natura, la quale è scritta in noi medesimi, e regolati executori delle divine leggi che nel centro del nostro core son inscolpite⁵⁸.

Magnanimidad frente a humildad⁵⁹, filosofía frente a religión de Cristo,

54. *Furori*, BOeuC VII 159; véase también 393. Cfr. A. Ingegno, *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Quattro Venti, Urbino 1987, pp. 70-72.

55. *Spaccio*, BOeuC V 481. Sobre la dimensión política de la crítica del sacrificio de Cristo y de la necesaria asunción por el Estado del papel de sacrificante, véase G. Sacerdoti, *Sacrificio, ragion di stato e conoscenza del "Gran Dio de la natura"* in Bruno, *Shakespeare, Maimonide e Bodin*, en M. A. Granada ed., *Cosmología, teología y religión en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, Actas del Congreso celebrado en Barcelona 2-4 de diciembre de 1999, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2001, pp. 47- 65.

56. *Spaccio*, BOeuC V 467-469.

57. *Ibi*, p. 47.

58. *De l'infinito*, BOeuC IV 39. Sobre el conflicto entre magnanimidad y humildad en la filosofía y teología medievales a partir de la recuperación de Aristóteles y Averroes véase R. A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Vrin, París 1951, especialmente pp. 466 ss. Por lo que se refiere a la derivación averroísta de la noción bruniana de 'magnanimidad' véase M. A. Granada, *La perfección del hombre y la Filosofía*, en Id., *Giordano Bruno*, cit., p. 324.

59. Recordemos que, en oposición al orgullo y 'magnanimitas' de Ulises, que naufragan «com' altrui [Dios] piacque» (*Inferno* XXVI, 141), Dante accede al purgatorio ceñido, «si come'altrui piacque», del junco, esto es, de la planta de la humildad («l'humile pianta [la quale] cotal si rinacque/ subitamente là onde l'avelse», *Purgatorio*, I, 133- 136), con que Dante sustituye la rama de oro que en la *Eneida* (VI, 125 ss.) está destinada al héroe llama-

Paraíso como beatitud filosófica e infierno como ignorancia y disolución de la civilización, *vicissitudine* universal y sempiterna frente a escatología⁶⁰, ¿podemos ver todo esto implicado e implícito junto con la alternativa al programa de Dante y San Agustín allí donde a través de Tansillo Bruno parece legitimar su autoelogio en los mismos autores cuyo planteamiento subvierte? ¿Conocía Bruno la referencia última de su cita de Tansillo? Hemos aducido evidencia a favor, pero incluso en el caso de que así no fuera, ¿estamos legitimados para introducir todas esas implicaciones en su cita inocente y ornamental de Tansillo? Pero ¿era tan sólo una cita inocente y meramente ornamental? Muchas preguntas que hacen más dolorosa la ausencia de Gianni Aquilecchia y echan de menos una nota suya a este lugar del texto bruniano.

do a ascender al cielo tras el descenso al infierno. Como es sabido, Bruno presenta al héroe del intelecto evocando los versos de Virgilio: «Alla contemplation de la verità, altri si muovono per via di dottrina e cognizione razionale per forza dell'intelletto agente che s'intrude ne l'animo, excitandovi il lume interiore: e questi son rari; onde dice il poeta: "Pauci quos ardens evexit ad aethera virtus" [*Eneida*, VI, 130]», *Cabala*, BOeuC VI 73. Cfr. la descripción del *furor eroico* en *Furori*, BOeuC VII 119 ss. : en él «si considera e vede l'eccellenza della propria umanitate» (p. 121).

60. Véase la afirmación de la escatología frente a los ciclos en *De civitate Dei*, XII, 13, donde la muerte redentora de Cristo, que ocurre una sola vez (*semel*), se presenta como garantía del Paraíso sin fin de los santos frente a la expectativa de los 'ciclos'. No en vano algunos autores (por ejemplo Luis Vives en su comentario a esta obra de San Agustín) han reconocido una polémica tácita del santo con Orígenes, el autor a quien Bruno apela en *De gli eroici furori* como teólogo que reconoce la «vicissitudine universale e sempiterna», BOeuC VII 45.

LUIGI GUERRINI

OSSERVAZIONI SUL CONCETTO DI TEOCRAZIA
UNIVERSALE NELL'ULTIMO CAMPANELLA

SUMMARY

The concept of a universal theocracy plays a leading role in Campanella's political thought and becomes of central relevance during the French period of the philosopher's life. This essay examines the development of this crucial aspect of Campanella's philosophy. In particular, this essay analyzes *De papatus bono ad principes orationes tres* and compares *Consideratio de Regno Dei* with *Le moyen de la paix chrétienne* by Théophile Brachet de la Milletière.



L'«abbassamento», tanto più l'«estinzione», del Papato costituirono sempre uno dei più temibili obbiettivi della politica antiromana dei principi riformati e non cristiani contro il quale Tommaso Campanella combatté con tutte le forze a disposizione della sua multiforme genialità e della sua vigorosa eloquenza. Correndo lungo il filo di una riflessione politico-teologica avviata già prima dei tempi del conflitto tra Paolo V e la Repubblica di Venezia, sfociato nell'Interdetto fulminato contro il territorio della Serenissima nella primavera del 1606, il Domenicano assunse il ruolo di maestro e di suggeritore dei governanti delle nazioni cattoliche del suo tempo e degli stessi pontefici, indicando loro i tempi e le modalità di realizzazione e mantenimento di una monarchia universale religiosa.

La sua vocazione profetica, fonte, come si sa, di un atteggiamento che prima ancora che concretizzarsi in puri e semplici vaticini e pronostici, si esprimeva in termini di rivelazione di trame divine e naturali occultate e invisibili alla ragione umana, sul piano della politica si collegava strettamente a una riflessione razionale e positiva sopra il concetto di teocrazia universale. L'idea di un governo divino, seppure vicario, esteso a tutte le nazioni rappresentava per lo Stilese il termine ultimo e ideale di un progetto politico caratterizzato da tratti di intensissima asprezza polemica, direttamente rivolti contro ogni tipo di mentalità mondana vagheggiante la possibilità della fondazione di una società laicizzata e rasserenata, in grado di dominare autonomamente, grazie ai progressi delle scienze, alla diffusione della formazione culturale e alla promozione di una complessa

civiltà mercantile, tanto i fenomeni naturali che potevano minacciarne la stabilità quanto le passioni umane che ne minavano la sicurezza.

Questa querela si accompagnava, sebbene talvolta soltanto adombrata, anche se pur sempre sottilmente strisciante e operativa, alla feroce battaglia ingaggiata contro la Ration di Stato, «inventio tyrannorum». La convergenza dei piani polemici aveva luogo nel punto in cui l'avversione nei confronti del cosiddetto «machiavellismo» si congiungeva con la critica alla questione dell'estensione del governo delle leggi, quando, cioè, le indagini politiche di Campanella raggiungevano il nodo della definizione dei termini della soggezione del potere nei confronti della legislazione divina e naturale. L'emancipazione delle prerogative reali dall'insieme delle regole promananti dalla ragione divina e dalla stessa natura, infatti, non confermava affatto l'assunto che il diritto potesse essere considerato come mera traduzione in norme di puri e semplici rapporti di forza, ma semmai lo smentiva, rendendo alfine evidente la corruzione del potere regale in tirannico. La costituzione di una società civile non ispirata, nelle sue premesse e nei suoi fini, a principi di carattere teologico – da alcuni altresì considerata, secondo un'ottica oltremodo distante da quella di Campanella, come conseguenza di una piena e permanente presa di possesso di sé da parte dei suoi membri, nonché libera, e al tempo medesimo radicale, conquista della più profonda identità umana –, rappresentava il frutto del più depravato punto di vista secolare, il quale, ben lungi dal costituire una risposta efficace al problema filosofico della libertà, non faceva altro che dimostrare la naturale tendenza dell'anima umana verso il peccato.

Pressoché all'inizio della sua attività letteraria, con una voce definita dal De Mattei, in anni ormai non più prossimi, «solitaria», «remota» e «inoperante»¹, accompagnando con una scrittura di tipo programmatico la sua prima grande opera teorica di argomento non filosofico-naturale, la *Monarchia Christianorum* – di cui si lamenta oggi la grave perdita –, Campanella propose al pontefice, «con modi non soggetti alla contradition de' prencipi», concrete vie attraverso le quali acquisire e mantenere l'«imperio» sulle «armi di tutti i prencipi», e così dominare con la «spada» e con la «lingua» i corpi e gli animi di tutti gli uomini². Da quel tempo fino al più

1. R. De Mattei, *Polemiche secentesche italiane sulla «Monarchia universale»*, «Archivio Storico Italiano», CX (1952), p. 149.

2. T. Campanella, *Discorsi universali del governo ecclesiastico per fare un gregge et un pastore. Secreto al Papa con modi non soggetti alla contradition de' prencipi*, in Amabile, Castelli, II, pp. 75-97 e quindi in *Scritti scelti di Giordano Bruno e Tommaso Campanella*, a cura di L. Firpo, Utet, Torino 1968², pp. 465-523.

remoto istante della sua esistenza, egli non mancò con energia di insistere, precisare, allargare, ridefinire, ridestare ed eccitare quel suo progetto, adattandone di volta in volta le forme e i propositi di realizzazione ai più diversi scenari della politica ai quali le tormentate vicende storiche dell'Europa del suo tempo davano luogo.

John M. Headley, nella sua opera maggiore sul filosofo calabrese, ha magistralmente posto in evidenza quanto le intenzioni campanelliane, sebbene avvertite in forme e modalità originali, emergessero da un contesto politico internazionale nel quale vibrava ancora, spesso d'un tratto avvampando, l'idea di una monarchia universale, la cui attualità era confermata dalla presenza di segni di carattere escatologico, il cui significato veniva esaltato dal ritorno in auge di concezioni storiche di tipo ciclico³. La stessa lunga parabola del pensiero cosiddetto politico di Campanella è stata seguita in più tratti, talune volte sistematicamente, da diversi studiosi⁴, ed il processo di pensiero che appunto insorse fin dall'inizio dell'attività letteraria, per completarsi nei tardi anni trenta del Seicento con gli esiti filofrancesi⁵, è

3. J.M. Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1997, pp. 197-246.

4. Si segnalano soltanto opere panoramiche sul pensiero politico campanelliano date alle stampe nel corso degli ultimi anni: G. Bock, *Tommaso Campanella: Politisches Interesse und Philosophische Spekulation*, M. Niemeyer Verlag, Tübingen 1974; J. Kelly-Gadol, *Tommaso Campanella: The Agony of Political Theory in the Counter Reformation, in Philosophy and Humanism Renaissance. Essays in Honour of P.O. Kristeller*, ed. by E.P. Mahoney, Brill, Leyden 1976, pp. 164-189; S. Cro, *Tommaso Campanella e i prodromi della civiltà moderna*, The Symposium Press, Hamilton 1979; J.M. Headley, *On the Rearing of Heaven: The Machiavellism of Tommaso Campanella*, «Journal of the History of Ideas», XLIX (1988), pp. 387-404; Id., *On Reconstructing the Citizenry: Campanella's Criticism of Aristotle's 'Politics'*, «Il pensiero politico», XXIV (1991), pp. 28-41; R. Crahay, *Un intellectuel ecclésiastique au XVII^e siècle: Tommaso Campanella*, Dipartimento di Scienze Storiche, Perugia 1993; G. Ernst, *La mauvaise raison d'État: Campanella contre Machiavel et les politiques*, in *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles*, éd. par Y.-Ch. Zarka, Puf, Paris 1994, pp. 121-149; Ead., «Bene e naturalmente domina solo la sapienza». *Natura e politica nel pensiero di Campanella*, in *Repubblica e virtù. Pensiero politico e monarchia cattolica fra XVI e XVII secolo*, a cura di C. Continisio e C. Mozzarelli, Bulzoni, Roma 1995, pp. 227-241; V. Frajese, *Cultura machiavelliana e profezia messianica nella riflessione politica di Tommaso Campanella. Dalla congiura all'Interdetto*, ivi, pp. 243-277.

5. L. Firpo, *Nota*, in *Opuscoli*, pp. 167-175; R. De Mattei, *Note campanelliane III. Intorno al 'Discorso (o Dialogo) sui Rumori di Francia' attribuito a Tommaso Campanella*, «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», classe di scienze morali, storiche e filosofiche, s. VIII, XXVII (1972), pp. 583-588; F.A. Yates, *Bruno and Campanella sulla monarchia francese*, in *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 137 e ss.; J. Grimm, *Campanella en France*, in *La France et l'Italie au temps de Mazarin*, éd. par J. Serroy, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble 1986, pp. 79-86; J.M. Headley, *Tommaso*

stato ormai, almeno nelle sue linee generali e nelle sue tappe capitali, portato criticamente alla luce.

Tutt'altro che privo di utilità dovrebbe apparire però il tentativo di indagare per singoli frangenti e particolari momenti le caratteristiche interne ed esterne di questa riflessione, il suo articolarsi talvolta episodico talora ricorrente e fluido, fissandosi, per cominciare, proprio sopra la fase più remota e conclusiva della parabola filosofica campanelliana, tanto sorprendentemente segnata da un sussulto di estrema esuberanza intellettuale. A cavallo degli anni 1635 e 1636 dalla fertile penna dell'esule, confinato a Parigi, balzarono sul foglio le *De papatus bono ad principes orationes tres* e la *Consideratio de regno Dei*⁶, opere tutt'altro che svagate e occasionali, sebbene finora valutate – particolarmente quest'ultima – come centoni incolore, privi di vera e sostanziale originalità e unitarietà letteraria, prodotti d'occasione, piuttosto che scritture nelle quali si osserva in azione la volontà di sistematizzazione di una lunga, e oltre misura travagliata, meditazione intorno al ruolo storico e politico del potere temporale ecclesiastico⁷. Orazioni e trattati nei quali proprio tale spaziosa riflessione conobbe finalmente esiti destinati a perdurare, a resistere a ogni ulteriore tentativo di revisione o di riforma; riflessione travagliata, ma da ultimo, sebbene con estrema fatica e grazie a una straordinaria opera di limatura, normalizzata e decretata sotto sembianze compendiose, le quali conferirono alle idee teocratiche di Campanella una sodezza giammai prima raggiunta.

Campanella and Jean de Launoy: The Controversy over Aristotle and his Reception in the West, «Renaissance Quarterly», XLIII (1990), pp. 529-550; H. Méchoulan, *La critique de l'Espagne par Campanella à partir d'une réfutation manuscrite en français de sa 'Monarchie Espagnole': la 'Monarchie de Nations'*, in *L'âge d'or de l'influence espagnole. La France et l'Espagne à l'époque d'Anne d'Autriche 1615-1666*, Éditions Interuniversitaires, Mont-de-Marsan 1991, pp. 125-135; J.M. Headley, *Tommaso Campanella's military Sermon before Richelieu at Conflans, 8 June 1636*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 1993, pp. 553-574; M.-P. Lerner, *Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle*, Bibliopolis, Napoli 1995; G. Ernst, *La critica della Spagna nell'ultimo Campanella*, «Colloquium philosophicum. Annali del Dipartimento di filosofia dell'Università di Roma Tre», I (1994-1995 [ma 1996]), pp. 47-65; Ead., *Introduction* a T. Campanella, *Mon. Spagna*, pp. VII-XLVIII; J.-L. Fournel, *Campanella et la 'Monarchie de France': empire universel et équilibre des puissances*, in *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*, Olschki, Firenze 1998, pp. 5-37.

6. Questo breve trattato venne edito a Parigi nel 1637 alle pp. 212-221 della quarta parte delle *Disputationes*.

7. Per questo tipo di interpretazione riduttiva della *Consideratio*, cfr. Firpo, *Bibliografia*, pp. 113-114 e J.M. Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, cit., pp. 135 e 261.

DISCORSI AI PRINCIPI

Le tre tarde orazioni in favore del Papato sono rimaste, com'è risaputo, lungo tempo inedite, vedendo la luce per la prima volta per le cure di Germana Ernst soltanto nel recente 1999⁸. Esse hanno di certo una loro specifica e ben determinata collocazione nel quadro piuttosto articolato delle scritture politiche campanelliane del periodo francese, la cui ricostruzione pare ancora da precisare e dettagliare esaurientemente. Anche a prescindere dalla soluzione del complicato problema della esatta datazione della cosiddetta *Monarchia di Francia*⁹, potrebbe infatti non essere del tutto fondato, nonostante la grande suggestione della proposta, quanto sostenuto con un certa perentorietà dall'Headley a proposito dell'importanza assolutamente centrale assunta dalla ben nota conferenza di Confians dell'8 giugno 1636, indirettamente titolabile *De auctoritate pontificis supra imperio instituendo, mutando*, la quale rappresenterebbe il momento topico in cui il tardo pensiero politico di Campanella avrebbe raggiunto il suo culmine programmatico, cristallizzandosi finalmente in un quadro ben determinato e architettato di idee¹⁰.

8. Come si sa, il testo di questi *Discorsi ai Principi* venne rintracciato da Luigi Firpo, insieme a quello di altre scritture inedite di Campanella. Anche sulla storia della scoperta e sulle vicende della pubblicazione degli opuscoli campanelliani non conviene soffermarsi, rinviando immediatamente alla bibliografia che le illustrano: L. Firpo, *Gli ultimi scritti politici di Tommaso Campanella*, «Rivista Storica Italiana», LXIII (1961), pp. 772-801; Id., *Gli «opuscoli» del Campanella*, in *Tommaso Campanella (1568-1639). Miscellanea di studi nel 4° centenario della sua nascita*, F. Fiorentino, Napoli 1969, pp. 299-337; Id., *Idee politiche di Tommaso Campanella nel 1636 (due memoriali inediti)*, «Il pensiero politico», XIX (1986), pp. 197-221; G. Ernst, *Ancora sugli ultimi scritti politici di Campanella. I. Gli inediti 'Discorsi ai Principi' in favore del Papato*, «Bruniana & Campanelliana», V (1999), pp. 131-153; Ead., *Ancora sugli ultimi scritti politici di Campanella. II. Gli 'Avvertimenti a Venezia' del 1636*, ivi, pp. 447-465.

9. Parte del dibattito sulla spinosa questione è riassunto e criticato in G. Ernst, *Introduction a Mon. Spagna*, pp. XIX-XXI.

10. «It can be argued that the opportunity to deliver his sermon defined a moment that crystallized his [di Campanella] political program and dramatized his own effective shift from Spain to France as the appropriate vehicle for realizing universal monarchy. ... the military sermon represented the culmination of his political thinking in the final period of his life and his ultimate program for attaining that goal enunciated from the very beginning of his career-universal monarchy», in J.M. Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, cit., pp. 230-231. Headley tenta nel suo studio una brillante ricostruzione delle tesi contenute nella perduta orazione campanelliana a partire dalle idee espresse nelle precedenti opere filogallicane, i *Documenta ad Gallorum nationem* e le *Consultationes aphoristicae*, oltre che il precedente *Dialogo politico tra un Venetiano, un Francese e uno Spagnolo* e alcune sezioni della stessa *Monarchia di Francia*, a suo giudizio completate precedentemente all'orazione di Confians.

L'imprevedibile ed eccezionale dinamismo scrittorio campanelliano ha, in termini generali, un valore teorico proprio che la lunga e benemerita riflessione biografico-bibliografica, dall'Amabile al Firpo, ha, almeno in parte, ottenebrato. In modo particolare per quanto riguarda il periodo filofrancese, Campanella si misura con un progetto politico che si pone perentoriamente in un rapporto critico e obliquo con l'intero corpo di idee lentamente elaborato durante il lungo corso di tutta la precedente meditazione politica. È chiaro che, nel corso di tutto quel difficile periodo, di fronte alla mente dello Stilese si dovè presentare, avvinta come in una macchia fitta e intricata, una sequenza di questioni e di problemi, la cui trama ideologica richiedeva di essere integralmente ritessuta. Se appare giustificato collocare al centro del quadro delle preoccupazioni teorico-politiche campanelliane di quel tempo il motivo del potere di legittimazione di una mutazione dinastica in relazione alla residenza della dignità imperiale – soprattutto a motivo del fatto che la sua analisi puntava a risolvere il nodo tematico rappresentato dal problema della subordinazione del potere politico del Re di Francia alla supremazia, non soltanto spirituale, del potere papale –, è anche opportuno porre in rilievo che altre questioni, come per esempio la sempre urgente controversia sui rapporti di forza e di dominio in Italia, abbisognavano di una meditazione sempre desta, dagli esiti mai scontati e troppo prevedibili.

Proprio l'Headley, del resto, nella stessa opera sopra citata, ammette che fra i probabili argomenti offerti da Campanella alla meditazione del cardinale Richelieu, e presentati alla Corte di Francia, potrebbero non annoverarsi le idee politiche che nel frattempo egli aveva maturato a proposito della liberazione della Penisola italiana dal dominio spagnolo¹¹. Si tratta, di conseguenza, almeno su questo punto particolare, di comprendere con precisione quale effettiva importanza il loro autore abbia attribuito, durante quella determinata fase della sua riflessione, alle allocuzioni composte intorno alla metà del 1636, indirizzate a Genova, al Duca di Savoia, a Ferdinando II di Toscana¹² e alla onnipresente Repubblica veneta¹³, meglio note come *Orationes politicae pro saeculo praesenti*, per la realizzazione dello scopo più interno del suo tardo disegno: la costituzio-

11. «His elaborate plans for realizing an Italy for Italians..., probably did not figure significantly in the sermon and need not detain us», ivi, p. 240.

12. Il testo di queste allocuzioni può essere letto in L. Firpo, *Gli ultimi scritti politici di Tommaso Campanella*, cit., pp. 780-801.

13. Gli *Avvertimenti a Venezia* sono editi in G. Ernst, *Ancora sugli ultimi scritti politici di Campanella. II. Gli 'Avvertimenti a Venezia' del 1636*, cit., pp. 452-465.

ne, sotto la guida del nuovo Carlo Magno, della monarchia universale, nella sua raffigurazione ideale ispirata all'antico adagio *omnibus unus*.

Anche tenendo conto nuovamente della questione cardinale e primaria dell'orazione di Conflans, inerente, come si è detto, la legittimità del tentativo di perpetuare o trasferire da parte del pontefice la dignità imperiale da una casa regnante a un'altra, appare abbastanza difficile negare che Campanella ritenesse non potersi realizzare alcuna monocrazia universale in Europa e in tutto il mondo allora conosciuto prima di aver depauperato l'impero spagnolo dei suoi domini in Italia, i quali rappresentavano nella sua concezione, per una serie assai complessa di ragioni, i centri pulsanti della vita spirituale dell'intero continente. Considerando con attenzione l'intera tematica, si può dimostrare che uno dei più significativi motivi sui quali l'indagine teorica di Campanella si intrattiene con particolare continuità è relativo alla specialissima autorità sacrale che il Papato esercitava sopra tutti i singoli stati italiani, autorità la quale, una volta effettivamente riconosciuta dalle maggiori monarchie oltramontane, poteva essere posta in gioco e utilizzata favorevolmente da un punto di vista schiettamente politico, qualora fosse divenuta concreta la possibilità della devoluzione di uno degli stessi stati italiani sottoposti all'autorità diretta e indiretta dei castigliani¹⁴.

Ciò detto, sembra ragionevole ritenere che all'inizio dell'estate del 1636 Campanella giudicasse non ancora del tutto fissato per scritto il suo disegno politico e architettasse con un certo ardore di completarlo con la serie delle esortazioni agli stati italiani contro l'artigliante grifone spagnolo, peraltro avvertendo la necessità di precisare costantemente le proprie, anche più momentanee, impressioni sugli andamenti delle guerre in corso e sugli sviluppi delle tenzoni diplomatiche, in un continuo dialogo con i suoi interlocutori francesi, rivolgendo loro, come già è stato detto da altri, allocuzioni cariche di vibrante tensione emotiva¹⁵.

14. Si tratta, com'è noto, della possibilità già trattata da Campanella in un'operetta del 1628 indirizzata a Luigi XIII. Forse è opportuno notare, ma certamente il discorso abbisognerebbe di ben altra estensione, che questa idea non si trova sviluppata in alcuna delle redazioni della *Monarchia di Spagna*, dove si guarda alla frammentarietà della situazione politica italiana, specialmente nella redazione cosiddetta giovanile, con assoluta spregiudicatezza. Cfr. T. Campanella, *La Monarchia di Spagna. Prima stesura giovanile*, a cura di G. Ernst, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1989, pp. 55-56 e *Mon. Spagna*, pp. 226-235.

15. Mi riferisco ai cosiddetti memoriali al gentiluomo francese della primavera del 1636 e a Luigi XIII del settembre dello stesso anno. Cfr. L. Firpo, *Idee politiche di Tommaso Campanella nel 1636 (due memoriali inediti)*, cit., pp. 206-221.

Tutte le scritture politiche di questo periodo si caratterizzano per un'evidente vena parenetica, ricche, nella loro contratta ma ipatica fattura stilistica, di metafore, iperboleggiamenti e allegorie. Campanella realizza qui, come altrove, quell'ideale di operatività pratica che aveva costituito la cifra essenziale della sua concezione della lingua e della poesia¹⁶, offrendo ai suoi interlocutori più prossimi un ulteriore saggio delle notevolissime capacità oratorie di cui era in possesso. Per le esigenze del momento, nondimeno, egli aveva già avvertito la necessità di stendere delle scritture di carattere maggiormente teorico al fine di rappresentare in tutta chiarezza alle potenze in lotta di fronte al suo sguardo i valori spirituali di cui la loro battaglia politica doveva impregnarsi, in considerazione di uno svolgimento anche occulto delle vicende storiche, regolato da un sempre incombente e decisivo processo di avanzamento degli eventi umani presieduto dalla «Ragione assoluta divina».

La questione più imminente e, per lui specialissima, era quella di descrivere, e così far intendere ai principi e allo stesso pontefice, il ruolo che nell'immediato momento che precedeva rivoluzioni di così grave entità come quelle che, a suo giudizio, stavano per avere luogo sul teatro d'Europa, doveva svolgere la Sede Apostolica, la sola istituzione allora esistente in possesso del carisma necessario a imporre fra i contendenti la giustizia e la pace. Erano nate per questo – secondo il Firpo intorno all'aprile del 1635¹⁷ – le *De Papatus bono ad principes orationes tres*¹⁸. Il valore teorico della prima delle tre orazioni appare immediatamente evidente. In essa Campanella procede all'esposizione dettagliata dei motivi teologici per i quali deve essere considerata legittima l'aspirazione papale alla monarchia universale, citando la serie delle fonti bibliche in cui era dimostrata la natura regale del Cristo, «constitus a Deo rex», e la validità successoria in ordine diretto del vicariato papale¹⁹, appoggiando sopra di essa anche la dimostrazione dell'utilità della difesa e della promozione territoriale dello Stato ecclesiastico da parte delle grandi monarchie europee, concetto che a un

16. Cfr. L. Bolzoni, «Al novo secolo lingua nova instrumento rinascia»: la ricerca campanelliana di una nuova lingua e di una nuova metrica, in *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*, cit., pp. 39-60.

17. Cfr. L. Firpo, *Gli «opuscoli» del Campanella*, cit., p. 324.

18. Tale titolo, probabilmente l'unico che possa rubricarle, si vince indirettamente dalla citazione 37 dell'Indice inserito in *Phil. rat.* I tre discorsi, singolarmente intitolati *Discorso primo a' Principi sopra l'utilità e necessità di promover il Papato; Discorso secondo in prova che il Francese non può affettare altro, venendo in Italia, che promuovere il Papato; Discorso terzo, come corollario del primo e del secondo, a Venezia per l'unione sua col Papato per ben suo proprio e del Cristianesimo e d'Italia*, possono essere letti alle pp. 139-153 del citato articolo di Germana Ernst.

19. *Discorsi*, pp. 139-141.

dato momento del suo discorso egli esprime con grande efficacia con la locuzione latina «exaltare Papatum ex politica ratione, quam vocant de statu»²⁰. A una tale premessa seguono, quindi, i contenuti maggiormente politici delle successive due scritture, all'interno delle quali viene sdipanandosi un sottile discorso intorno all'uso mondano e politico della religione, motivo di consolidamento e fortificazione per ogni stato, in quanto adeguato strumento di unione degli «animi» e termine di creazione di quel vincolo soprannaturale che, in un'unica dimensione al tempo stesso secolare e spirituale, mantiene assieme con questi anche i «corpi, l'arme e le fortune»²¹.

Sui processi di cristallizzazione del testo di queste scritture campanelliane – conosciute finora grazie a un solo testimone manoscritto²² – e sulla loro circolazione si può ora finalmente dire di più di quanto sino a oggi era stato possibile. Rinvenutane, infatti, una dimenticata copia sincrona all'interno del ricco deposito di scritture politiche del Fondo *Gino Capponi* della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, che si può ipotizzare originariamente appartenuta – come meglio si preciserà più avanti – alla suppellettile libraria del cardinale Luigi Capponi, si possono avanzare alcune osservazioni inerenti la sua redazione e la sua circolazione²³.

Innanzitutto è opportuno rammentare che la versione delle *Orationes* recentemente pubblicata è ricavata da un esemplare manoscritto alquanto scorretto, carico di errori di tradizione, risultando il probabile prodotto della mano «di un copista di lingua francese, che in numerosissimi casi non comprende l'originale, trascrivendo parole e frasi spesso prive di sen-

20. Ivi, p. 140.

21. Ivi, p. 150.

22. Si tratta del codice ex Philipps 26020, ora appartenente alla Collezione dei manoscritti della Biblioteca della Fondazione Firpo (ms. 16. 5037). Per un'accurata descrizione del materiale campanelliano conservatovi, peraltro già fornita a suo tempo dal Firpo, cfr. G. Ernst, *Ancora sugli ultimi scritti politici di Campanella. I. Gli inediti 'Discorsi ai Principi' in favore del Papato*, pp. 137-138.

23. Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze, *G. Capponi 268. Ms.* Cartaceo ricoperto in pelle, miscellaneo dei secc. XVI-XVIII, di cc. vi-823 di varie misure e formati. Alle cc. 165r-188v (cm. 20x27,5): *Discorso a' Principi dell'utilità e necessità di promuovere il Papato*. In un campo scrittorio largo 13 cm., una mano della prima metà del XVII secolo, con tratto deciso e scorrevole, con rari ripensamenti e correzioni, ha vergato nell'ordine le seguenti scritture: cc. 165r-174r: *Discorso a' Principi sopra l'utilità, e la necessità di promuovere il Papato*; cc. 174r-179v: *Discorso secondo del Francese in prove che lui non può affettar altro venendo in Italia, che de promuovere il Papato*; cc. 179r-186v: *Discorso terzo come corollario del primo et del secondo a Venetia per l'unione con il Papato per ben proprio e del Christianissimo*. Ogni titolazione è incorniciata da pesanti svolazzi ornamentali. Risultano quindi bianche le cc. 186v-188r, mentre a c. 188v una mano corsiva ripete nell'angolo alto di sinistra del foglio il titolo dei discorsi campanelliani.

so»²⁴. La corruzione del testo, denunciata a suo tempo anche dal Firpo, ha costretto la sua editrice a un'opera emendativa e ricostruttiva, in parte tacita e in parte dichiarata. La lezione conservata nel nuovo manoscritto risulta, invece, chiara e del tutto precisa, riconducibile certamente a una mano in grado di comprendere appieno il significato del contenuto delle scritture sulle quali andava travagliando. Essa presenta, rispetto al testo già pubblicato, un numero non indifferente di varianti, alcune anche di notevole importanza, rendendo, fra l'altro, alquanto dubbia anche la probabilità che le *Orationes* stesse possano essere state composte in un unico tempo e secondo una sola lezione.

I risultati della collazione dei codici possono, al momento attuale, venire presentati soltanto per linee generali. Gli esiti di questa prima analisi, sebbene sommari, hanno comunque permesso di evidenziare che al nuovo testimone non appartengono i sottotitoli latini che suddividono i discorsi nella versione del ms. ex Philipps 26020 e, dopo gli stessi titoli generali, il testo corre di seguito, riportando, rispetto alla lezione già nota, numerose omissioni e aggiunte. Nella prima orazione, le lacune maggiormente consistenti riguardano almeno quattro brani: il confuso passaggio che chiude la sezione contrassegnata dal sottotitolo latino *Probatur ad credulos et incredulos christianos utilitas promovendi Papatum*²⁵; il brano di significato riepilogativo collocato immediatamente prima dell'argomento sulla capacità del Papato di mantenere l'unità religiosa e dogmatica nei singoli stati²⁶; due ulteriori passaggi, anch'essi a carattere riassuntivo, facenti capo alla parte liminare della scrittura²⁷. A fronte di tali omissioni, sempre per

24. G. Ernst, *Ancora sugli ultimi scritti politici di Campanella. I. Gli inediti 'Discorsi ai Principi' in favore del Papato*, p. 138.

25. «Tal che in generale è utile a tutti i popoli, e però sostiene tante scole e collegi e seminari per tutto il mondo, e acciò tutti studiosi potessero farsi atti ad governo della chiesa, e per il contrario li principi tiranni desiderano e procurano l'ignoranza de lor vassalli, perché non aspirassero a dignità per virtù, ma per lor grazia in quella cosella, né si può tirar per naso chi prima non è fatto bufalo, ma alla dignità suprema non ci arriva, se non ci è del sangue, non della virtù; dunque, con ragione fundata nel ben commune, può e deve il papato procurarsi la universal signoria.», p. 141, rr. 11-18 del testo edito.

26. «Talché è provata la conclusione, che sia utilissimo a cristiani principi lasciar crescere il papato, in cui consiste l'unione e la forza loro e la difesa dall'infideli, e la sicurtà e tra principi e principi, e tra principi e vassalli, e chi non mira questi punti bene impazzito dall'amor proprio è ruinoso a sé e a tutto il cristianesimo.», p. 143, rr. 22-26 del testo edito.

27. «E questa prudenza ebbero li re di Francia, quando davano li stati alla chiesa, perché il papa mantenesse l'unità della fede, la concordia tra principi, la tutela di oppressi, e non fosse astretto a dar l'oracolo a modo di chi più può.», p. 145, rr. 20-23; «Dunque, essendo salutare a noi quel che li nemici odiano, devesmo procurare la stabilità e grandezza del papato per beneficio universale, con tante ragioni di sopra approvato.», p. 146, rr. 2-4 del testo stampato.

ciò che riguarda il primo discorso, il nuovo manoscritto segnala un solo brevissimo brano finora sconosciuto, collocabile intorno alla conclusione del testo: «Di più morto un Papa nemico gli succede un altro amico, e cessa il timore nel Principato hereditario e perpetuo»²⁸. Nella seconda orazione, le varianti giudicabili d'autore risultano più fitte. Una prima frase assente nella versione dell'ex Philipps 26020, si riferisce al Regno di Napoli: «... con discordia irreconciliabile, finché questo Regno di Napoli tolto ad ambidui si riponga in commune nel Papato»²⁹. Poco più avanti, relativamente alle imprese militari di Carlo Pio, qui detto «d'Anion», e di Carlo Magno in difesa dello stesso Regno di Napoli e dei confini del Sacro Romano Impero, seguono le precisazioni «... per diffenderlo contro il Re Manfredi, nimico di Santa Chiesa» e «... per amor della difesa contra Greci, Longobardi e Gothi», mentre per quanto riguarda l'impegno militare del re di Francia sul possibile fronte italiano, piuttosto che su quello antiturchesco, si aggiunge l'inciso: «... e con pericolo di tornarsi a casa senza frutto, che oggi potrebbe raccogliere mentre vacilla quell'imperio diminuto in parte de' Persiani, e molto più da Gianisseri che se ne sono impadroniti e lo reggono tumultuariamente»³⁰. Di grande interesse appare inoltre, in questo specifico contesto, la citazione, peculiare del codice capponiano, della *Monarchia di Spagna*, un'opera che anche successivamente al 1628, nonostante le nuove inclinazioni, rimase per Campanella una fonte fondamentale e inesauribile di meditazione³¹. Fra le varianti che riguardano la terza orazione, se ne segnalano molte del genere di quelle relative al passaggio che inneggia alla politica di Giulio II nei confronti della Repubblica veneta, notevolmente diverso nelle due lezioni³². Ma per

28. Secondo la lezione del ms. capponiano tale frase andrebbe inserita alla conclusione del r. 16 della versione stampata.

29. Da inserire a p. 146, r. 17.

30. Da inserire a p. 148, r. 31.

31. La frase «... quel che è notato nel libro della Monarchia di Spagna» è da inserire al posto del periodo che nella versione dell'ex Philipps 26020 recita «... contra infedeli e tiranni», al r. 2 di p. 148.

32. ... come provò al tempo di Giulio II, quando tutti i principi ebbe contra, avendo il papa contra, e, sendo ribenedetta dal papa, racquistò quanto avea perduto. (lezione ms. ex Philipps 26020)

... come provò al tempo di Giulio II, che tutti i principi mosse contro Venetia per ricuperar la Romagna da man loro, e dopo, essendo rebenedetta dal papa, mosso da pietà e politica religione, sendo Venetia propugnacolo de' Christiani e d'Italia, ricuperò quanto avea perduto del suo. (lezione ms. Capponiano 268)

andare direttamente a quanto appare più essenziale, è necessario segnalare la decisiva omissione dei due brani relativi a Cesare Cremonini e a Paolo Sarpi³³, i quali avevano attratto fortemente l'attenzione degli studiosi che finora si erano accostati a queste scritture. Se, tuttavia, nella versione del manoscritto capponiano, il secondo dei due passaggi è semplicemente omissso, il primo è invece sostituito da un inciso in cui si stigmatizzano le possibili tendenze filobizantine della Repubblica di Venezia e si condannano apertamente gli orientamenti politici delle Chiese cristiane orientali:

E se dicessero [i Veneziani], vogliamo vivere alla greca, questo è maggior pericolo, la ragione è che col tempo andariano sotto il Turco, come il Patriarcato de' Greci, il quale oggi serve per ruffiano al Turco per disunire la Christianità, e quando piglia alcun paese de' nostri, subito lo sottomette *in spiritualibus* al Patriarcato greco, divisivo e distruttivo della Chiesa, e molto più saria di Venetia, *quod absit*; perché l'unione con l'inimici potenti senza dubbio sottopone a quelli, e si alcuno pensasse di fare nove heresie, come in Alemagna contro un Papa, questo sarebbe assai più pericoloso. Perché tutti i principi si congregariano col Papa, contribuendo loro parte mossi da pietà e zelo d'odio contro loro parte, per guadagnar qualche cosa, e l'aiuti d'heretici e del Turco, sarebbono per distruggerla più presto e più certamente³⁴.

Come è chiaro, anche questo brano contiene un'invettiva polemica contro nuove possibili eresie, emergenti dallo stesso seno della Chiesa cattolica, ma in esso non risultano ancora esplicitati i riferimenti al Sarpi e al Cremonini che si accampano con tanto risalto nella versione finora nota dell'orazione. D'altra parte si sa che un richiamo al presunto ateismo di questi due personaggi è presente anche negli *Argomenti da farsi a' Venetiani per moverli contra Spagna*, uno dei capitoli chiave della cosiddetta *Monarchia di Francia*³⁵, una scrittura, per quanto è dato congetturare, completata successivamente alla probabile data di redazione delle *Orationes*. Il travaglio testuale di queste deve così essere stato particolarmente lungo, dal momento che soltanto in una fase più avanzata rispetto a quella della prima redazione Campanella avrebbe deciso di completarle.

Deve poi essere preso in considerazione un elemento ulteriore, quello che più specificatamente riguarda la circolazione delle orazioni. Il ritrova-

33. Il primo di essi, più breve si trova alle rr. 6-10 della p. 151 del testo stampato, mentre il secondo, che riguarda il solo Sarpi e la sua inclinazione verso la filosofia democritea, chiude l'intera orazione (p. 153).

34. Questo brano sostituisce quello sopra segnalato alla p. 151, rr. 6-10.

35. Cfr. *Mon. Francia*, p. 555.

mento del codice capponiano testimonia, infatti, inequivocabilmente che esse vennero lette e conosciute anche fuori di Francia. Che il manoscritto possa essere appartenuto alla suppellettile libraria del cardinale Luigi Capponi è affermazione congetturale, ma non peregrina. Essa è autorizzata dallo studio del contesto codicologico all'interno del quale si iscrive il nuovo testimone. La miscellanea che lo contiene si caratterizza, infatti, per la presenza di un fitto gruppo di scritture pertinenti l'attività pastorale e gli interessi teologico-politici dello stesso Capponi. Si tratta di lettere, informazioni, patenti, atti giudiziari e *consilia* inerenti una vasta gamma di controversie ecclesiastiche, appartenuti alla segreteria di questo eminente personaggio ecclesiastico fiorentino.

Eletto cardinale col titolo di S. Lorenzo in Lucina da Paolo V nel 1608, divenne prima Legato apostolico a Bologna e, dal marzo del 1621, Arcivescovo di Ravenna³⁶. Nel 1645 lasciò definitivamente la Romagna per stabilirsi a Roma, dove Innocenzo X lo pose al Proprefettorato della Congregazione de Propaganda Fide, carica alla quale sommò, dall'estate del 1649, quella di Bibliotecario della Vaticana, promuovendo fino alla morte, avvenuta il 7 aprile 1659, numerose iniziative per regolare il funzionamento di entrambe le istituzioni, ampliandone le dotazioni e il prestigio³⁷. Si mantenne per lunghi anni – sebbene le lettere che testimoniano questo sodalizio siano pressoché tutte andate disperse – in contatto epistolare con Galileo, al quale, scrivendo nel maggio del 1633, si dichiarò, in un momento tanto critico per la vicenda censoria del capolavoro del matematico pisano, «avido» lettore del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*³⁸. Appena giunto nella capitale dello Stato ecclesiastico solidarizzò, inoltre, con Francesco Ingoli, già da lunghi anni Primo Segretario della stessa Congregazione di cui Capponi era stato nominato Proprefetto, e, insieme a lui fino al 1649, operò affinché *Propaganda Fide* si dotasse di una stamperia poliglotta³⁹. È molto probabile che proprio attraverso Ingoli⁴⁰,

36. Dettagliate notizie della vita del Capponi, in modo particolare relative al periodo del suo soggiorno in Ravenna, sono reperibili in P.P. Ginanni, *Memorie storico-critiche degli scrittori ravennati*, Faenza, presso G. Archi, 1769, I, pp. 113-116.

37. Informazioni sull'attività svolta a Roma dal Capponi possono essere rintracciate nella breve, ma ben documentata, voce a lui dedicata da Luciano Osbat nel *Dizionario Biografico degli Italiani* (19, 1976, pp. 67-69), nella quale si forniscono anche notizie sulla destinazione postuma dei suoi manoscritti. Nel 1621 Ludovico Zuccolo gli dedicò le sue fortunate *Considerazioni politiche e morali*.

38. Cfr. *Le opere di Galileo Galilei*. Nuova ristampa della Edizione Nazionale, G. Barbèra, Firenze 1968, XV, p. 128.

39. Sulla fondazione della Stamperia poliglotta, cfr. G. Monticone, *Per la storia della «Stam-*

Capponi sia entrato in possesso delle scritture di Campanella. La corrispondenza della metà degli anni trenta tra lo stesso Stilese e l'alto prelato ravennate testimonia, infatti, anche l'esistenza di un fitto scambio di opuscoli e scritture, tra le quali, negli auspici dell'esule, avrebbe dovuto trovarsi anche il testo del *Reminiscentur*, proprio in quel tempo fraudolentemente detenuto a Roma dal suo più temibile nemico, il padre Niccolò Riccardi⁴¹.

È arduo assicurare ulteriormente la questione. Nondimeno, l'ipotesi appena espressa non appare frutto di un pura congettura del tutto disarticolata dai documenti. Come si è appena detto, il testimone capponiano delle *Orationes* dimostra inequivocabilmente una circolazione italiana di queste scritture di Campanella, e, come pare evidente, una circolazione di tipo curiale, interna, cioè, ad ambienti nei quali risultavano predominanti interessi direttamente collegati, e in parte anche coincidenti, allo stesso soggetto dell'opera campanelliana. Segretari e cancellieri ecclesiastici, cardinali e prelati di curia rappresentavano, del resto, il genere di interlocutori che lo Stilese considerava idealmente più adatto a comprendere e apprezzare il significato di molta parte delle sue scritture e, proprio pensando a tale uditorio e all'influenza che le sue idee teologico-politiche avrebbero potuto svolgere a Roma, egli si sentì, fino all'estremo momento della sua vita, evocato, quasi sospinto, a produrre e dare alla luce nuovi trattati, con l'intento di definire sempre meglio i termini della sua concezione teocratica, seminando in essi gli sviluppi e i ripensamenti, il dettagliarsi e l'espandersi, della propria mai opaca meditazione.

RIFLESSIONI SUL REGNO DIVINO

Se Lutero – a dire di Campanella – approvava la repubblica popolare e Calvino riteneva il regime aristocratico superiore a ogni altro, la Chiesa cattolica, pur ammettendo e permettendo ogni genere di umano governo,

peria poliglotta» della S. Congregazione de Propaganda Fide, in Gutenberg Festschrift, zur Feier des 25 jährigen Bestehens des Gutenberg Museums in Mainz, hrsg. von A. Ruppel, Gutenberg-Gesellschaft Verlag, Mainz 1925, pp. 438-443.

40. Sull'Ingoli e sulla sua attività presso la Congregazione fondata da Gregorio XV nel 1622, si veda J. Metzler, *Francesco Ingoli, der erste Sekretär der Kongregation*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum 1622-1972*, hrsg. von J. Metzler, Herder, Rom-Freiburg-Wien 1971-1976, I-1, pp. 197-243 e M. Bucciantini, *Contro Galileo. Alle origini dell'«Affaire»*, Olschki, Firenze 1995, *passim*.

41. Cfr. la lettera di Campanella all'Ingoli dell'11 settembre 1635 in *Lettere*, pp. 327-329.

prediligeva e anteponeva a tutte le forme politiche di amministrazione dello stato la monarchia, in ragione del fatto che «... Deus unus est et unitas conservat magis quam pluralitas, philosophorum testimonio et naturae»⁴². All'inizio del 1637, anno che doveva essere ormai il terzo del suo forzato soggiorno transalpino, lo Stilese porgeva all'attenzione di Enrichetta Maria di Borbone, consorte di Carlo I d'Inghilterra, all'interno di una vibrante allocuzione idealmente indirizzata oltre la Manica, questa osservazione all'apparenza semplice e lineare. Egli ne aveva però da breve tempo dispiegati i multiformi e complessi significati in un'operetta interamente dedicata alla messa a fuoco dei presupposti teorici che sostenevano il concetto di teocrazia universale nel suo sistema teologico-politico. Si trattava della scrittura nota come *Consideratio de Regno Dei*, che qualche mese dopo la sua impressione in coda all'edizione parigina della *Philosophia realis*, il suo autore volle rammentare prima all'Ingoli⁴³ e a Francesco Barberini⁴⁴, inviandone quindi il testo a Ferdinando II de' Medici⁴⁵.

Stando a quanto Campanella afferma, quest'opera nacque come replica alla proposta concordataria contenuta in alcune scritture del teologo calvinista Théophile Brachet de La Milletière⁴⁶. Ma, a dire delle testimonianze effettivamente contenute nel carteggio, la lettura campanelliana delle scritture di questo autore, pur avendo avuto di fatto luogo nel corso degli anni parigini, risalirebbe a un periodo in parte successivo a quello della stampa della stessa *Consideratio*⁴⁷. Soltanto all'inizio del gennaio del 1639, infatti, Campanella inviò al cardinale Antonio Barberini una sorta di estratto – oggi, purtroppo, introvabile – delle idee del La Milletière, tentando di dimostrare che il contenuto delle scritture di questo autore, ripresa diretta di taluni concetti predestinazionisti presenti anche nelle opere del domenicano spagnolo Diego Alvarez, lettore di Sacra Scrittura nello Studio generale dell'Ordine alla Minerva in Roma, servivano in Francia e in altri paesi ol-tremontani per giustificazione di iniziative anti-giurisdizionaliste con le quali si danneggiavano i diritti e le proprietà pontificie⁴⁸. Il compendio inviato a

42. Cfr. il testo di questa lettera, già edita dal Firpo, in *Lettere* 2, pp. 131-134.

43. Cfr. *Lettere*, p. 385.

44. Ivi, p. 406.

45. Ivi, p. 389.

46. «Ed ogni giorno escono nuovi libri per fare scisme, ed io mandai a Vostra Eminenza i compendi della concordia perniciosa nei libri de La Milletière, e per questo stampai un libretto *De Regno Dei*», ivi, p. 406, lettera a Francesco Barberini del 4 marzo 1639.

47. La prima testimonianza è contenuta nella lettera a Cassiano dal Pozzo del 27 luglio 1638, ivi, p. 392.

48. «Talché, come persuade La Milletière nei suoi libri, dei quali vi mandai l'estratto, e

Roma da Parigi dovè basarsi principalmente sulla scrittura del La Milletière che rappresentava la più conosciuta testimonianza delle idee del calvinista, *Le moyen de la paix chrétienne en la réunion des catholiques et des évangéliques sur les différens de la religion*, opera per la prima volta stampata a Parigi nel 1637 e quasi subito censurata dalla Sorbona⁴⁹. La *Consideratio*, dunque, apparsa più o meno nello stesso periodo de *Le moyen*, in ragione dei suoi stessi contenuti teologici, poté essere presentata dal suo autore agli occhi degli antichi protettori romani, a quasi tre anni dalla sua apparizione, tanto come un utile strumento di contrasto della diffusione delle tendenze concordiste, favorite in tutta la Francia dallo stesso monarca Luigi XIII, all'indomani della distruzione dell'indipendenza degli ugonotti, quanto, per i risvolti politici dei suoi argomenti, come un efficace tramite di delegittimazione del partito domenicano romano, assai attivo all'interno della stessa corte di Urbano VIII nell'opera di discredito della reputazione e dell'influenza di Campanella.

Celeberrimo controversista di fede riformata, Théophile Brachet de La Milletière era nato a Ponsil il 4 luglio del 1588. Avvocato, aveva studiato diritto e teologia ad Heidelberg, esercitando poi la professione a Parigi. Nel 1620 era stato eletto deputato in rappresentanza dell'Ile-de-France all'assemblea calvinista de La Rochelle, dalla quale aveva poi ricevuto l'incarico di richiedere soccorsi agli Stati Generali d'Olanda a favore della lotta degli ugonotti contro il Re di Francia. Due anni più tardi aveva pubblicato anonimo un *Discours* apertamente inneggiante alla resistenza armata contro le persecuzioni delle fazioni cattoliche e della polizia reale, pubblicamente bruciato a Parigi il 6 ottobre dello stesso anno⁵⁰. Dopo un

molti altri scrittori animati dall'Alvarez e seguaci nella Minerva, ora li principi, chiariti che l'una e l'altra fede è la medesima, deveno togliere al clero tutti beni e giurisdizioni, e lasciargli solo il ministerio de' sacramenti, e se alcuni principi torneranno alla fede catolica, tornerebbero con questo patto di tener la fede minervista e li beni ecclesiastici per sé. Ed ogni giorno escono nuovi libretti di questa materia, ed hanno avuto ardire di conortar il Re di Franza al medesimo, e che facesse col fratello e con il Papa come fece Salomone con Adonia ed Abiatar». Lettera ad Antonio Barberini del primo febbraio 1639, ivi, p. 401.

49. *Le moyen de la paix chrétienne en la réunion des catholiques et des évangéliques sur les différens de la religion. Divisé en quatre parties... Première partie*, à Paris, s.i.e., 1637. L'opera venne censurata dalla Sorbona il 15 dicembre dello stesso 1637. Di essa si conservano ancora oggi due testimoni nella Biblioteca Apostolica Vaticana, già appartenuti alla Libreria Barberiniana. Si tratta degli esemplari segnati *Barberini G. VI.74* e *G. VI.78*. Sul La Milletière si veda, oltre alle indicazioni inserite nel volume XVII della *Correspondance* di Marin Mersenne, R.J.M. van de Schoor, *The irenical theology of Théophile Brachet de La Milletière: 1588-1665*, E.J. Brill, Leiden 1995 (opera originariamente edita in lingua tedesca nel 1991).

50. *Discours sur les vrayes raisons pour lesquelles ceux de la religion, en France, peuvent et doivent en bonne conscience résister par armes à la persécution ouverte que leur font les ennemis de leur religion et de l'État, par un des députez de l'Assemblée de La Rochelle*, s.n.t. [ma: Paris, 1622].

difficile periodo, in parte trascorso da esule nei Paesi Bassi, e costellato da ripetuti tentativi di incriminazione, il 23 luglio del 1627 venne arrestato e incarcerato alla Bastiglia, da dove, trasportato a Toulouse, fu condannato a morte dal parlamento provinciale. Ottenuta la grazia della vita in circostanze drammatiche, rimase quattro anni in segregazione⁵¹ e, infine piegato dal carcere, nel 1631 si dichiarò apertamente partigiano della politica di Luigi XIII, riguadagnando la libertà e un incarico a corte. Inviato a Nîmes, si dedicò fervorosamente all'opera di conciliazione delle fazioni rivali. Una delle sue più note opere di propaganda, intorno alla quale si accesero ardenti polemiche, infiammate ad arte dai più influenti teologi francesi di fede evangelica, fu confezionata sotto forma epistolare e indirizzata al cardinale Richelieu, con il titolo di *Epistola de universi orbis christiani pace et concordia*⁵². Insistendo sulla traiettoria del progetto concordista, La Milletière stampò quindi a Parigi, nel 1637, l'opera su cui si appuntò l'attenzione di Campanella, *Le moyen de la paix chrétienne*, la quale, oltre che decretare la definitiva rottura del suo autore con gli antichi confratelli riformati, avviandone di fatto il processo di conversione al cattolicesimo, suscitò il malumore delle stesse autorità romane, per conto delle quali la Facoltà teologica della Sorbona ne condannò i contenuti⁵³.

Questa scrittura era suddivisa in quattro ampie sezioni, distribuite in altrettanti tomi, contenenti ciascuno degli schiarimenti sopra i maggiori

51. Nel 1628 – dunque, durante il periodo di detenzione – venne pubblicata a Parigi la sua prima scrittura concordista, col titolo *Lettre di Sieur de La Milletière à Monsieur Rambour, Ministre et Professeur en théologie à Sedan, pour la réunion des Evangelistes aux Catholiques*, Paris, P. Rocolet, 1628. Di questa rara opera è presente una copia presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, con la segnatura Barberini G.VI.77.

52. *De universi orbis christiani pace et concordia per eminentissimum cardinalem ducem Richelium constituenda epistola ad eundem per T.B. Milleterium*, Parisiis, s.i.e., 1634. Opera circolante anche in francese con il titolo di *Discours des moyens d'establir une paix en la chrestienté par la réunion de l'Église prétendue réformée à l'Église romaine, proposez à Monsieur le Cardinal duc de Richelieu par le sieur de La Milletière, traduit de latin en françois, ensemble les lettres des ministres Du Molin et Rivet et les réponses dudit sieur de La Milletière*, Paris, s.i.e., 1635. E quindi rielaborata nella più vasta *Christianae concordiae inter catholicos et evangelicos in omnibus controversiis instituendae consilium... de fidei per Christi gratiam dono et Divina Praedestinatione, per Theophilum Brachetum Milleterium*, s.n.t. [ma: Parisiis, 1636].

53. *Le moyen de la paix chrétienne en la réunion des Catholiques et des Evangelistes sur les differences de la Religion*, Paris, s.i.e., 1637. La Milletière venne scomunicato dalla Sinodo nazionale calvinista di Charenton nel gennaio del 1645 e, nell'aprile dello stesso anno, abiurò la confessione calvinista, convertendosi al cattolicesimo, pubblicando anche una *Déclaration* nella quale spiegava pubblicamente i moventi della sua decisione. Morì nel 1665, dopo aver composto un gran numero di scritture ed essere intervenuto in polemiche di carattere religioso, tra le quali anche quella suscitata dall'opera *De la fréquente comunione* di Antoine Arnauld.

capitoli relativi alla dottrina cristiana della giustificazione, della supremazia della Sede di Pietro, della comunione di tutti i fedeli nel corpo e nel sangue di Cristo, della predestinazione e dell'efficacia della Grazia divina. La Milletière fece precedere il corpo dottrinale dell'opera da una sezione introduttiva nella quale presentò due lettere, la prima indirizzata «à Monsieur l'Eminentissime Cardinale Duc de Richelieu», e la seconda «à Messieurs les Docteurs et Professeurs de la Faculté de Théologie de Paris en l'École et Collège de Sorbonne». Le seguiva una lunghissima *Rémonstrance apologétique*, rivolta «à Messieurs les Pasteurs des Églises Réformées de France, assembléz par la permission du Roy, en Synode National à Alençon», datata Parigi, 6 gennaio 1637⁵⁴. Dedicando *Le moyen de la paix chrétienne* al Cardinale Duca, La Milletière additava ai pastori delle chiese protestanti di tutta la Francia il Segretario di Stato, «Assesseur du Siège de Saint Pierre», come il nuovo Caleb, «la grappe mystique, au sang de laquelle la Sapience Éternelle a consacré le symbole de l'union de son Église», colui al quale era stato da Dio solennemente riservato il sacro compito di fondare un tempo di pace perfetta, felice e intramontabile, durante il quale l'intera umanità avrebbe finalmente potuto professare «une religion pure et indivisée, vrayment Chrétienne et vrayment Catholique». Queste istanze ireniche e unitariste, gravate da una spiritualità nella quale era ancora vivo l'anelito alla purificazione dei costumi ecclesiastici corrotti attraverso il ritorno alla semplicità e al chiarore tutto mattutino della chiesa delle origini, venivano riproposte anche nella lettera indirizzata al Collegio dei dottori e dei professori della Facoltà teologica della Sorbona, all'autorità del quale La Milletière sottoponeva la parte dottrinale e meno parenetica di tutta la sua opera.

La sua convinzione di fondo era, in termini essenziali, che la realizzazione dell'unità delle diverse confessioni evangeliche con la Chiesa cattolica fosse condizionata a un unico principio generale: gli evangelici dovevano sottomettersi alla regola della Tradizione una volta che i cattolici avessero accettato il principio del libero esame delle Sacre Scritture nella verifica dei capitoli cosiddetti di fede. Rivolgendosi, pertanto, alla Sinodo Nazionale delle chiese evangeliche, riunita ad Alençon, alla quale egli stesso ancora in quel tempo apparteneva, La Milletière ricordava che ogni tentativo di vera pacificazione tra le confessioni religiose in lotta non poteva

54. Le lettere e la *Rémonstrance apologétique* costituiscono, di fatto, un quinto e autonomo tomo dell'opera e, proprio in quanto indipendenti dal resto dell'opera, sono legate, senza numerazione di pagine, nel volume barberiniano G.VI.78 della Biblioteca Apostolica Vaticana.

prescindere da un'analisi penetrante dei termini di interpretazione delle verità fondamentali del Cristianesimo. Soltanto un approfondito chiarimento delle reciproche vedute sul terreno dottrinale poteva porre le premesse per una reale riunificazione delle chiese in Europa. In questa direzione, la *Rémonstrance apologétique* si diffondeva nella spiegazione delle finalità per le quali la Riforma era stata introdotta e sul significato che il suo cammino aveva assunto come autentica forza critica e antagonista al Cattolicesimo, particolarmente sullo specifico piano della comprensione e interpretazione integrali delle «*raisons essentielles du Christianisme*». La purezza primigenia della chiesa, proprio per il fatto che la sua essenza dipendeva in termini diretti dalla comprensione delle verità dottrinali sulle quali si fondava, non poteva venire ristabilita usando la contestazione e il dissenso, quali uniche forme di differenziazione e di contrapposizione, favorendo il pregiudizio e la faziosità, inevitabili trapassi verso l'uso indiscriminato della violenza e delle armi. L'intero discorso di La Milletière culminava così nella proposta – che valse al suo autore anche la lode di Ugo Grozio – di indizione, davanti al Re di Francia, di una

libre et légitime conference, en laquelle fussent terminez les differens qui nous divisent en la Religion, par une assemblée des prélats, des évêques et docteurs catholiques des anciennes facultées et écoles de France, avec pareil nombre de pasteurs et de docteurs evangeliques et autres personnes capables⁵⁵.

Nelle pagine de *Le moyen de la paix chrétienne*, tanto nel suo amplissimo corpo dottrinale quanto nelle sue premesse 'politiche', Campanella trovò, insomma, tutti i fondamenti di quella «concordia perniciosa» che gli «pseudoteologi» e gli «eretici» – com'egli definiva i pensatori come La Milletière – andavano, a suo giudizio, diffondendo tra i principi e i potenti d'Europa, favorendo l'opinione che la difesa del Papato dovesse semplicemente essere considerata come un atto di protezione accordato a un qualunque partito politico, piuttosto che una scelta compiuta a favore della vera fede, e incoraggiando la pratica della spoliazione dei beni ecclesiastici storicamente sottoposti alla giurisdizione vaticana. Egli attribuiva a queste tendenze una grave responsabilità in quel moto di resipiscenza che, con rammarico e scontento, era solitamente costretto ad annotare nella con-

55. Nella *Rémonstrance apologétique* La Milletière si diffondeva, altresì, con larghezza di particolari, nella ricostruzione della storia di tutte le sue opere e nella difesa dei motivi che lo avevano mosso a scriverle, nel tentativo di sbandire radicalmente le tante accuse che un agguerrito e autorevole manipolo di teologi evangelici gli aveva levato contro successivamente alla loro apparizione e diffusione.

dotta di molti oltremontani di fede riformata posti di fronte alla possibilità di una sincera conversione al cattolicesimo, nonché un portentoso ostacolo collocato sulla strada della definitiva e perentoria delegittimazione della dottrina della giustificazione *ante previsionem meritum et demeritorum*, secondo la sua opinione subdolamente diffusasi anche nell'intimità più remota della Roma urbaniana, all'interno di quello *Studium generalis* dell'Ordine dei Predicatori dal quale, pochi anni addietro, erano stati lanciati gli attacchi più feroci contro le sue opere e la sua stessa persona.

Ma quale che sia stata l'effettiva relazione che collegò la lettura campanelliana delle opere di La Milletière con la stesura della *Consideratio*, si deve anche notare che la scrittura campanelliana mantiene un sostanziale rapporto di dipendenza anche con il resto dell'opera del Domenicano. Il capo terzo di questa stessa scrittura latina, intitolato *Consideratio circa differentia Imperii Ecclesiastici et Laici*, rappresenta, infatti, una ripresa del capitolo terzo della versione volgare a noi nota dei *Discorsi universali del governo ecclesiastico*. Tutti gli aforismi italiani, tranne il secondo e il diciottesimo, vengono riportati latinamente e, talune volte, amplificati⁵⁶. Meno evidente e diretto è però il vincolo che unisce gli altri capi dell'opera latina al compendioso testo italiano risalente al 1631, anche se l'*Admonitio ad Electores Summi Pontificis ac praecipue Capita Factionum* costituisce la traduzione pressoché letterale del capitolo ventunesimo dei *Discorsi universali*, gli *Avertimenti agli elettori del Papa, et in particolare a' capi delle fattioni*, sebbene la stessa *Admonitio* paia avere, nel complicato corpo della grande opera del 1637, una propria autonomia editoriale⁵⁷. I Capi primo e secondo della *Consideratio*, al di là di talune riprese di senso, prima ancora che di lettera, sembrano invece originali e contengono una messa a punto sintetica e riepilogativa dell'intera riflessione campanelliana intorno al concetto di teocrazia universale.

In essi si ritrova, espressa in una forma assai drammatizzata, una problematica centrale di tutto il pensiero profetico campanelliano, quella della dissociazione del mondo umano e terrestre dall'universo celeste e divino. Si tratta di una riflessione che nasconde forse anche uno scenario dalle implicazioni di tipo filosofico-naturale, ma che ha un evidente rilievo di carattere teologico. La distanza incolmabile e permanente tra terra e cielo serve infatti a rappresentare, secondo una tematica di senso neoplatonico,

56. Cfr. *Discorsi universali del governo ecclesiastico per far una gregge et un pastore. Secreto al Papa solo con modi non soggetti alla contradittion de' Principi. Compendio del originale*, in Amabile, Castelli, II, pp. 76-78 e *De Regno Dei Consideratio*, in *Phil. realis*, IV, pp. 218-219.

57. Cfr. *Discorsi universali*, in Amabile, Castelli, II, pp. 92-94 e *De Regno Dei Consideratio*, cit., pp. 221-223.

l'intervallo che oppone e divide l'uno dai molti, il singolare dal molteplice, all'interno di un quadro di pensiero che appare ricco di istanze escatologiche, nelle quali sono seminati asistematicamente principi di giustificazione non ancora connessi in un vero e proprio corpo di teodicea⁵⁸. I grandi mali del mondo, la guerra, la fame e le malattie – secondo l'opinione di Campanella – cesseranno di infierire sul genere umano quando l'unità politica e culturale di tutti i popoli si realizzerà al di sotto di un comune dominio divino:

*Mala quae in mundo humano grassantur, bellum, fames, pestis, non cessabunt nisi Regnum Dei adveniat, in quo fiat voluntas Dei in terra sicut fit in caelo. Propterea sicut Adam fuit unus Pater hominum, Rex et Sacerdos a principio, sic erit in fine, ab eo, qui posuit fines tuos pacem, transactis saeculorum perturbationibus. Cum evacuatis principatibus et potestatibus discordantibus convenient omnes populi et principes in unum ut serviant Domino. Nam propter peccata terrae multi principes eius, in quantum multi, non sub uno, Regnum enim hominum parziale, Dei universale est comprehendens omnia regna. Et Christus Deus homo haeres universorum, in quo qui non colligit dispergit, ut schismatici solent, non memores testamenti sui, ut det nobis haereditatem gentium*⁵⁹.

Il tema della competizione tra l'uno e i molti viene espresso in questo passaggio ricorrendo a una serie ricca e articolata di motivi. Oltre al confronto tra mondo celeste e terrestre, esso viene evocato con il riferimento alla figura di Adamo, collocata di fronte alla moltitudine delle esistenze che nel solco della sua si erano succedute nel tempo; nel richiamo all'unico e definitivo regno di Cristo, contrapposto alla varietà, fragilità e quantità degli stati governati dagli uomini; nell'allusione, infine, alla concordia che unisce sotto il Pontefice romano l'intera confessione cattolica e alla discordia che, al contrario, lacera il mondo protestante e lo suddivide in litigiose sette e in comunità di ogni tipo. Il tema della guerra, poi, viene considerato con particolare attenzione da Campanella. Il conflitto è lacerazione, non soltanto del tessuto carnale del corpo umano, ma della stessa vita comunitaria e delle sue strutture di organizzazione. Lo Stilese intende far notare come sussista un tratto di sostanziale collegamento tra l'esplosione dei conflitti e la frammentarietà degli equilibri politici mondani, in quanto il seme della discordia e dell'antagonismo che fa accendere e divampare ogni guerra viene insinuato dai sofisti e dagli eresiarchi sfruttan-

58. Per alcuni riflessi di questa stessa prospettiva in altre opere campanelliane, si veda G. Ernst, «Nascosto in ciclopea caverna». *Natura e condizione umana in Campanella*, in *Il Neoplatonismo nel Rinascimento*, a cura di P. Prini, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 65-81.

59. *De Regno Dei Consideratio*, cit., p. 212.

do le stesse contraddizioni della cultura politica umana, perennemente condizionata dalle necessità dei suoi fini perversi. Antidoto efficace alla guerra, così come al flagello della fame e delle malattie, è soltanto la costruzione di una salda unità politica e culturale di tutte le nazioni sotto il dominio del Sommo Pontefice, rappresentante e vicario di Cristo⁶⁰.

In queste pagine campanelliane vive un'ispirazione fantastica straordinaria, per certi aspetti analoga a quella che infonde colore ed espressione al quadro idealizzato della città solare. Come già nel caso della scrittura apparsa per la prima volta a Francoforte nel 1623, qui il sogno intellettuale dello Stilese rappresenta un tentativo di superamento di sciagure e avversità tutte terrene, di fronte alle quali gli strumenti della conoscenza umana si sono rivelati completamente insufficienti⁶¹. Si può senz'altro dire che nella pagina campanelliana viene ripresentato un mito religioso fra i più evocati dalla letteratura escatologica di tutti i tempi, ma rielaborato e rinnovato da un'estrosità creativa originale e tutt'altro che convenzionale, capace di assumere ispirazione dall'osservazione accurata dei fatti storici e delle condizioni di vita dei popoli. Per comprenderne interamente il valore teorico è però necessario fissarsi anche su tematiche e prospettive più schiettamente filosofiche, guardando, per esempio, a concetti come

60. «Cum dominabitur unus Dei Vicarius, et erit unum ovile et unus Pastor, cessabunt bella, sicut scriptum est, *non exercebuntur ultra ad praelium*. Non enim habent contra quem pugnent et conflabunt gladios suos in falces. Item cessabunt schismata et haereses quoniam omnes *servient Deo humero uno*. Nemo nunc potest scissuras facere nisi principum auxilio, ut Lutherus Germanorum, Arrius Constantini Imperatoris, Samaritanus error Ieroboami armis, Apostasia Graecorum Constantinopolitani imperatoris violentia, steterunt et sic de caeteris. Ubi enim non immiscetur *ragion di stato* non potest ad momentum durare sophista, vel haeresiarca, ut patuit in Io. Leidensi et f. Dulcino et Abialardo, carentibus auxilio principum, ideoque statim deletis. Cessabit enim fames quoniam non potest in omni climate simul fieri sterilitas; ergo princeps universalis communicabit bona terrae abundantium carentibus. Cessabit et pestis per transmigrationem ex locis corruptis ad incorruptos et per communciationem scientiarum et medicinalium remediorum. Et haec omnia praedixit Isaïas et Prophetæ alii palam omnes, a quibus poetae acceperunt saeculum aureum», ivi, p. 213.

61. Campanella vagheggia qui l'avvento di un'epoca cristiana «absque bello, peste et fame et malis bestiis», negli stessi termini nei quali aveva immaginato di poter descrivere la vita civile sotto il dominio del pontefice in un'operetta stampata in Italia un anno prima della fuga, dove si riferiva allo Stato ecclesiastico come a una comunità nella quale le «umane miserie», cioè, «guerra, fame e peste e, in alcuni paesi, le male bestie ancora» erano, a differenza che in ogni altro luogo, quasi debellate o inesistenti. Cfr. *Discorsi della libertà e della felice soggezione allo Stato ecclesiastico del M.R.P.F. Tomaso Campanella ...*, In Iesi, Appresso G. Arnazzini, 1633, p. 6. In queste pagine si legge anche che l'astrologia, insieme alla medicina, veniva coltivata nello Stato ecclesiastico, quale rimedio a quegli stessi mali, più intensamente che altrove.

quello aristotelico di *παμβασιλεία*, o governo assoluto, espresso e analizzato nei libri III e IV della *Politica*⁶². Dal suo confronto con l'idea campanelliana di teocrazia universale, emerge che il concetto aristotelico – che prende in considerazione un regime nel quale il monarca dispone di tutte le cose unicamente secondo la sua volontà –, pur divergendo in modo indubitabile dalla prospettiva di pensiero di Campanella, ne illumina in parte i caratteri. Nella *Consideratio*, infatti, si trova formulata una precisa distinzione tra potestà e proprietà, la quale si colloca a fondamento dello stesso concetto di *Potestà Apostolica*. Riferendosi direttamente a un passo paolino⁶³, lo Stilese afferma che la potestà detenuta dal Sommo Pontefice sopra i beni temporali ha carattere soltanto amministrativo e non contempla il genere di possesso che ne autorizza l'uso. Distinzione che, invece, restava del tutto estranea all'idea aristotelica di governo assoluto, nella quale, semmai, era proprio l'interesse materiale del re a essere esaltato, dominando incondizionatamente sulle convenienze e i vantaggi dei singoli, secondo uno schema che finiva per assimilare lo stesso governo assoluto alla tiranide⁶⁴. Riflettendo, così, sopra questa radicale divergenza, molto significativo appare il fatto che nella meditazione politica d'inizio Seicento, e in particolare per i teorici del regalismo, la semplice idea di monarchia universale era concepita come una vera e propria aberrazione, venendo talvolta assimilata alla stessa rappresentazione aristotelica di *παμβασιλεία*. Per questa ragione Campanella, nell'espone e mettere a fuoco in termini definitivi il suo concetto di teocrazia universale nella fase terminale della sua intensissima riflessione politica, avvertì urgentemente l'esigenza di specificare quella distinzione tra potestà e proprietà di cui ora si è detto, conferendole un evidente rilievo e collocandola a fianco di quella che scompartiva l'origine ereditaria del governo sulla linea di discendenza familiare da quella che lo collocava sulla linea spirituale che aveva come modello figurato il Cristo *haeres universorum*.

Si trattava, nei fatti, di una distinzione essenziale, destinata a delegittimare ogni interpretazione strettamente politica dell'essenza giuridica della *Respublica Ecclesiastica*, malignamente, oppure troppo realisticamente,

62. Cfr. Bekker 1285b 15, 1287a 1 e 1295a 10.

63. 2 Cor., 10, 8.

64. «Potestas enim Apostolica data est *ad aedificationem, non ad destructionem*, ut dicitur 2 Cor. 10... Falso timent potentiam Patris Reges, qui exaltaverunt Ecclesiam... Remanent enim Principes in sua possessione et potestate tuti magis ab internis externisque hostibus uniti (quam olim divisi) nunc sub Patre uno ac pastore orbis habente potestatem, sed non proprietatem super bona communia, quam potestatem et Seneca et Stoici philosopho etiam convenire volunt, Richardus autem sancto», *De Regno Dei Consideratio*, cit., p. 215.

considerata «Papae proprietatem et dominium» piuttosto che «communem civitatem Dei»⁶⁵, e da cui aveva origine una curiosa, e per alcuni aspetti provocatoria, riflessione sul tema della libertà, la quale suonava come un'invettiva polemica nei confronti di ogni indirizzo di pensiero tendente a risolvere la questione della sicurezza e della prosperità delle società umane al di fuori di uno stretto schema cristiano. Secondo essa, ogni modalità espressiva della natura umana, nel campo delle scienze come in quello delle arti e della politica, produceva vera e genuina libertà soltanto se la divinità era data come scopo ultimo al quale tendere. Lo stesso stato, quale prodotto sommo dell'arte e della scienza umane, avrebbe avuto reali e solidissime possibilità di raggiungere una sicura e avanzata prosperità, soltanto ponendosi come scopo supremo della sua stessa esistenza l'adorazione del creatore della natura e di tutti gli uomini, rinunciando a orientare la propria azione politica sulla base di calcoli integralmente umani e utilitaristici, tipici della cosiddetta Ragion di Stato. In quest'ordine di ragionamento, tuttavia, la libertà dipendeva per Campanella anche da cause e circostanze esteriori alla vita spirituale dell'uomo e, pur rappresentando un bene medio, non rimaneva agostinianamente sospesa tra un assoluto verso il quale ogni individuo doveva sollevarsi e una serie di beni inferiori sui quali era necessario flettersi⁶⁶. Oltre che *libertas a peccato*, essa era anche *libertas a miseria* e *libertas a subiectione*, concepita in un quadro ideale nel quale, infine, non sussisteva già più alcuna radicale divaricazione tra uomo carnale e uomo spirituale, né la grazia divina appariva di ostacolo alla possibilità di rappresentarsi un concetto di libertà dai termini ultimi estremamente concreti⁶⁷.

65. Ivi, pp. 216-217.

66. Cfr. Migne PL, 32, coll. 1267-1269.

67. *De Regno Dei Consideratio*, cit., pp. 216-217.

FRANCESCA PUCCINI

LA *GESCHICHTE DER ATOMISTIK* DI KURD LASSWITZ E LA
RICEZIONE DEL MATERIALISMO DI BRUNO
NELLA SCIENZA TEDESCA DEL XIX SECOLO*

SUMMARY

The article focuses on a special aspect of Giordano Bruno's reception in the German culture of the second half of nineteenth century, namely Kurd Lasswitz's account of Bruno's atomistic theory of matter contained in his *De minimo*. In a chapter of his *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, Lasswitz interprets Bruno's atomism as an attempt to build a theory of knowledge compatible with the structure of the physical world. The concept of *minimum*, understood as both the indivisible unity of bodies and the necessary condition of knowledge, leads Bruno to draw conclusions that sometimes turn out to be inconsistent with his physical theory. Although Lasswitz rejects Bruno's conflation of the mathematical and the physical concept of body, together with his extension of the atomic structure to the void, nevertheless, he views Bruno's *critical-gnoseological* account of the term 'atom' as a substantial contribution to the enhancement of modern science.



I

Se gli studi sul pensiero di Giordano Bruno hanno subito un processo di straordinario sviluppo in tutta Europa a partire almeno dalla metà dell'Ottocento, bisogna riconoscere che è innanzitutto in Germania che tale processo ha raggiunto per la prima volta risultati indiscutibili, in coincidenza con il sorgere della moderna scienza filologica. Grazie ai progressi della filologia tedesca si arrivò alla messa a punto di due importanti strumenti critici, le due edizioni integrali dei dialoghi italiani (la prima edizione, curata da Adolph Wagner nel 1830, rappresenta senza dubbio un lavoro pionieristico, pur con tutti i limiti strutturali che le vennero imputati già dai contemporanei; la seconda uscì a cura di Paul de Lagarde nel 1888, e ancora oggi viene apprezzata per il rigore filologico)¹. Si tratta di stru-

* Le traduzioni italiane dei testi di Kurd Lasswitz e degli autori citati nel presente saggio sono a cura dell'Autrice.

1. Rispettivamente: *Giordano Bruno, Opere. Ora per la prima volta raccolte e pubblicate da A. Wagner*, 2 voll., Weidmann, Lipsia 1830 e *Le opere italiane di Giordano Bruno, ristampate da Paolo*

menti che, com'è naturale, hanno contribuito in misura determinante alla diffusione della filosofia nolana presso il pubblico colto europeo. Contemporaneamente, molti filosofi e scienziati tedeschi dell'epoca prendevano parte, pur con motivazioni differenti, alla rivalutazione di temi desunti dalla filosofia nolana. Il destino particolare che ha accompagnato la ricezione di Bruno in Germania appare tanto più significativo se si riflette sul fatto che proprio quella rinascita intellettuale, quelle «grandi cose» nel campo della religione e della filosofia che egli si aspettava dai Tedeschi del suo tempo, sarebbero state realizzate soltanto due secoli più tardi, vale a dire una volta raggiunto il culmine di «una nuova epoca della storia dell'Occidente», un'epoca in cui «il Kant e lo Hamann, il Goethe e lo Schelling, lo Hölderlin e lo Hegel e gli altri intorno a loro diedero forma al loro senso del reale, espressero la loro nuova fede nell'esistenza, poetando e pensando»². E proprio in quest'epoca e in questo paese nacque la moderna critica filologica delle opere di Bruno.

Lo stesso Felice Tocco, fin dalle battute di apertura del suo monumentale studio sulle opere latine, riconosceva implicitamente il debito nei confronti della storiografia filosofica ultramontana, quando affermava che

di esposizioni della filosofia del Bruno non è penuria, e ve ne ha per tutti i gusti. Chi ama un panteista precursore dello Spinoza e dell'Hegel legga l'opera del Bartholmèss... Chi preferisce piuttosto un teista o semi-teista si raccomandi al Clemens o al Carriere. Chi infine cerca un filosofo monista e naturalista, un darwiniano prima del Darwin o forse anche dell'Haeckel, studi il Brunnhofer. E non ho citati qui se non gli scrittori, che di proposito trattano del Bruno esponendone per lungo e per largo alcune opere. Ché se volessi tener conto delle storie filosofiche più generali e dei discorsi d'occasione, le discrepanze apparirebbero maggiori, perché nelle une e negli altri all'esposizione obbiettiva sottentra, come è naturale, la critica o la valutazione subbiettiva³.

Queste parole di Tocco lasciano intravedere uno scorcio parziale ma suggestivo dell'ampio dibattito allora in corso su alcuni temi particolari della filosofia di Bruno, dibattito che anche in Germania si inserisce nel vivace confronto tra visioni del mondo contrapposte, che cercano di risolvere,

de Lagarde, 2 voll., Dieterichsche Universitätsbuchhandlung, Gottinga 1888. Sulla storia delle due edizioni, si veda G. Aquilecchia, *L'ecdotica ottocentesca delle opere italiane di Bruno*, in *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di E. Canone, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1998, pp. 1-17.

2. H. Heimsoeth, *Giordano Bruno e la filosofia tedesca*, Essener Verlagsanstalt, Essen 1942, p. 7.

3. F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Le Monnier, Firenze 1889, p. v.

pervenendo ad esiti inconciliabili, i problemi di natura fisica e teoretica posti dall'impetuoso progresso tecnologico. Le tracce di un'influenza più o meno diretta della lettura di testi bruniani sugli intellettuali tedeschi dell'Ottocento possono essere facilmente riscontrate nella mole impressionante di saggi, recensioni, conferenze e pubblicazioni a carattere occasionale dedicate al filosofo italiano, che si snodano lungo tutto l'arco del secolo, con un'intensità sempre crescente a partire dagli anni Quaranta⁴. Ci troviamo di fronte ad una letteratura estremamente eterogenea per intenti e risultati scientifici, che comprende tanto la trattazione rigorosamente storica quanto la rappresentazione in veste mitica o romanzesca della vita e delle dottrine di Bruno. Nonostante la varietà degli approcci, è possibile individuare due costanti, comuni alla maggior parte degli interpreti della metafisica bruniana: l'attenzione al significato filosofico che Bruno attribuisce alla struttura della materia, concepita come un aggregato di atomi in movimento, e la conseguente valutazione dell'eventuale utilizzabilità dei risultati dell'atomismo rinascimentale da parte della scienza della natura del XIX secolo.

Com'è noto, agli inizi della seconda metà del secolo la situazione della fisica sperimentale appariva profondamente mutata rispetto a quanto accadeva in età illuministica: entrata ormai definitivamente in crisi la concezione statica ed omogenea dello spazio, di derivazione newtoniana, gli sviluppi più promettenti erano offerti dalle ipotesi che prospettavano una struttura articolata e *dinamica* del mondo corporeo. In particolare, il ventennio che va dal 1880 al 1900 fu contrassegnato, per la scienza europea, da una violenta polemica tra i sostenitori della concezione ondulatoria ed i fautori della teoria corpuscolare della materia⁵. La diatriba, come fece notare Boltzmann, concerneva una questione di natura eminentemente filosofica, in quanto, soprattutto da parte dei fisici 'fenomenisti', veniva messa in discussione la stessa capacità della scienza di conoscere il mondo nella sua realtà oggettiva. Sul versante opposto a quello del fenomenismo si faceva strada una visione atomistica e materialistica, la quale predicava una credenza incondizionata nell'esistenza di un ordine oggettivo della

4. Se si sommano alle monografie espressamente dedicate a Bruno i contributi apparsi – in tutto il secolo XIX – sulle riviste specialistiche, con l'aggiunta delle dissertazioni, nonché dei capitoli (che possiedono talvolta l'autonomia di veri e propri saggi) dei manuali di storia della filosofia, si arriva a contare più di cinquanta titoli. Molte di queste opere sono registrate da Virgilio Salvestrini: cfr. V. Salvestrini, *Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)*, 2a ed. postuma a cura di L. Firpo, Sansoni, Firenze 1958.

5. A tale proposito si veda E. Bellone, *I modelli e la concezione del mondo nella fisica moderna da Laplace a Bohr*, Feltrinelli, Milano 1973, pp. 71-95.

natura. A partire da questa seconda opzione teorica si svolgevano molte delle indagini fisiche sulla costituzione dell'atomo⁶.

Il generale ampliamento della conoscenza della natura verificatosi negli ultimi decenni dell'Ottocento, sulla scorta degli importanti progressi compiuti dalla matematica, stimolò un corrispondente interesse per le interpretazioni *filosofiche* della struttura della materia. Senza entrare nel merito della complessa questione concernente i rapporti tra il materialismo filosofico e la seconda fase della rivoluzione scientifica, basterà ricordare alcuni tra i filosofi positivisti che, in diversa misura, contribuiscono a porre le premesse teoriche della fisica post-newtoniana. Tra questi spiccano senza dubbio i nomi di Ernst Mach, Hermann von Helmholtz ed Eugen Dühring, ma assume un rilievo non secondario anche quello di uno storico e bibliotecario svizzero, Hermann Brunnhofer, che nell'ultimo scorcio del secolo compone due monografie di successo su Bruno, la seconda delle quali incentrata proprio sul concetto di *minimo* quale ultimo elemento costitutivo della materia⁷. Brunnhofer sottolinea come il primo dei tratti qualificanti della monade di Bruno sia la sua versatilità: da un punto di vista matematico essa coincide con l'Uno, dal punto di vista fisico con l'atomo; ad una considerazione metafisica, si rivela essere l'anima degli organismi superiori. Una trattazione esaustiva del concetto di *minimo* deve quindi necessariamente unire in sé scienza della natura, matematica e metafisica⁸. La realtà materiale, d'altra parte, composta da un'infinità di corpuscoli animati dal soffio del *Weltgeist*, è anche «numero numerabile», organismo vivente che può essere definito e quantificato dalla ragione umana⁹. Nello stesso anno (il 1890) in cui Kurd Lasswitz porta a compimento una lettura in senso materialistico della gnoseologia di Bruno, Brunnhofer istituisce dunque un significativo parallelo tra la struttura fisica del cosmo e i mezzi di cui si serve la conoscenza umana nel suo processo di scomposizione e ricomposizione.

La nostra ricerca cercherà di mettere a fuoco un solo aspetto della complessa ma feconda interazione tra l'esegesi della filosofia nolana e la riflessione scientifica ottocentesca, prendendo in esame la lettura di un'opera

6. Al contrario di Boltzmann, che proponeva un modello di spiegazione probabilistico, Maxwell era profondamente convinto che il comportamento dei componenti ultimi della materia, gli atomi e le molecole, seguisse leggi fisse ed immutabili.

7. H. Brunnhofer, *Giordano Bruno's Lehre vom Kleinsten als die Quelle der Prästabilierten Harmonie von Leibnitz*, Rauer & Rocco, Leipzig 1890.

8. Ivi, p. 17.

9. Ivi, pp. 19-20.

latina, il *De minimo*, da parte dello scienziato e filosofo neokantiano Kurd Lasswitz (1848-1910).

II

Al centro dell'interesse degli storici della filosofia tedeschi della seconda metà dell'Ottocento, l'origine e l'evoluzione delle filosofie della natura del Rinascimento, o, in alcuni casi, delle prime ipotesi specifiche sulla costituzione atomica della materia, investono di una luce nuova anche gli studi su Bruno. In essi si cerca soprattutto di capire se ed in quale misura alcuni aspetti di quel pensiero possano aver favorito lo sviluppo scientifico, non solo della prima età moderna. Con la sua dottrina delle *monadi*, interpretate come atomi matematici, corpi dall'estensione fisica minima ed al tempo stesso essenze spirituali dotate di vita psichica¹⁰, Bruno sarebbe stato il primo a rilanciare, dopo molti secoli di duro ostracismo e di quasi totale dimenticanza, l'ipotesi di una costituzione atomica della materia. Nell'ultimo decennio del secolo XIX l'esistenza oggettiva degli atomi e delle molecole era considerata un'acquisizione irrinunciabile dalla maggior parte degli scienziati; alcuni di loro cominciavano anzi a chiedersi se fosse possibile individuare un ulteriore livello materiale al di là di quello atomico. La scienza entrava in un campo sotto molti aspetti problematico, perché sottratto all'osservazione ed alla misurazione condotte con i metodi tradizionali.

In una posizione di confine tra scienza e metafisica, ma ugualmente improntata a quella chiarezza concettuale ed espositiva che sola poteva garantirle il conseguimento degli scopi che si prefiggeva, si colloca anche

10. Questa interpretazione della *Monadenlehre* si riscontra già nella *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart* (Heimann, Berlin 1869) di Eugen Dühring, il teorico della *Wirklichkeitsphilosophie*. Dühring, che si professava ammiratore entusiasta di Bruno, dedica un'appassionata analisi alla cosmologia del filosofo italiano, che a suo dire sarebbe pervasa dal sentimento della profonda unità delle forze che guidano la vita dell'universo. La forma panteistica mediante la quale Bruno rappresenta la sua intuizione gli consente perfino di superare la frattura tra il principio spirituale e quello puramente meccanico di spiegazione della realtà. A p. 224 dell'opera menzionata leggiamo infatti: «Bruno, non Spinoza, è l'esempio più classico di questo genere [di panteismo], quale si è presentato nell'età moderna. Esso presuppone una vivacità del sentimento, e, per così dire, un senso dell'universo, che scavalca con la fantasia l'abisso tra ciò che è vitale e ciò che è puramente meccanico». Ora, su queste fondamenta poggia la dottrina delle monadi, con la quale Bruno ha cercato di comprendere la totalità degli oggetti dell'esperienza come «un'unità vivente», composta da infinite altre unità dotate di vita autonoma (ivi, p. 226).

la lettura dell'atomismo di Bruno che troviamo nell'opera maggiore di Kurd Lasswitz. Con i due ponderosi volumi della *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*¹¹, in cui vengono esaminati alcuni momenti della storia della ripresa della teoria corpuscolare della materia in età medievale e moderna, il suo autore si guadagnò la stima del mondo filosofico tedesco e la collaborazione alla prestigiosa edizione degli scritti precritici di Kant, a cui l'Accademia Prussiana delle Scienze stava lavorando proprio in quegli anni. Lasswitz è uno scienziato la cui formazione intellettuale si svolge nell'atmosfera culturale della filosofia neokantiana, alla quale si era avvicinato fin dagli anni universitari, studiando, oltre a questa disciplina, matematica, fisica e astronomia nelle Università di Breslau e Berlino. Dopo aver partecipato alla guerra franco-prussiana del 1870-71, esperienza che lasciò una traccia profonda nella sua attività di scrittore¹², Lasswitz si addottorò nel 1873 a Breslau (sotto la guida, tra gli altri, di Wilhelm Dilthey), con una dissertazione di argomento tecnico¹³. A questo periodo risale il suo interesse per la teoria della conoscenza o, per essere più esatti, per i fondamenti teorici della scienza della natura, problema che si trova al centro di due importanti lavori ispirati dal Neocriticismo: *Atomistik und Kriticismus. Ein Beitrag zur erkenntnis-theoretischen Grundlegung der Physik* (1878) e *Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit: im Zusammenhange mit seiner Kritik des Erkennens allgemeinverständlich dargestellt* (1883). Nel 1876 iniziò la sua carriera di insegnante di matematica, fisica, geografia e filosofia negli istituti di istruzione superiore: una carriera che, pur raggiungendo traguardi notevoli (nel 1909 venne eletto consigliere di corte) tuttavia non riuscì mai a culminare in un incarico universitario. Come membro della *Mittwochs-Gesellschaft* di Gotha, all'interno della quale aveva fondato un simposio dedicato alla discussione di temi filosofici, letterari e scientifici, tenne dal 1884 al 1909 ben sessanta tra lezioni e conferenze.

Nell'interpretare l'atomismo delle opere latine di Bruno, Lasswitz mette intelligentemente a frutto i risultati raggiunti dalla precedente speculazione sulle possibilità ed i confini della conoscenza. Scorrendo l'*Introduzione* al primo volume della *Geschichte der Atomistik*¹⁴, in cui vengono tracciate

11. K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, 2 Bände, L. Voss, Hamburg und Leipzig 1890.

12. Lasswitz si distinse anche come autore di romanzi fantastico-utopistici, tra i quali spiccano i *Bilder aus der Zukunft: zwei Erzählungen aus dem 24. und 39. Jahrhundert* (1878) e *Auf zwei Planeten: Roman in zwei Büchern* (1897), ispirati dalla kantiana fiducia nella necessità dell'avvento della libertà e della pace tra i popoli.

13. Dal titolo: *Über Tropfen, welche an festen Körpern hängen und der Schwerkraft unterworfen sind*.

14. *Op. cit.*, pp. 1-8.

le linee-guida dell'indagine storica presentata, troviamo ciò che secondo Lasswitz ci si deve attendere da una *storia* della teoria della materia. L'oggetto di questa disciplina coincide con quello della conoscenza in generale, dal momento che essa si preoccupa, fin dai tempi più antichi, di comprendere concettualmente il contenuto di ogni esperienza sensibile. La sensibilità, agli occhi di Lasswitz, ha da sempre un peso indiscutibile nella vita dell'uomo, che cerca di plasmarla e ordinarla a proprio vantaggio. Una teoria generale della materia che passi attraverso il concetto e la legge rappresenta il culmine della conoscenza della natura, e serve appunto a padroneggiare l'esperienza sensibile. Perciò la teoria della materia si trova al centro degli sforzi diretti alla conoscenza della realtà, e per questo motivo è lecito attendersi che essa sia particolarmente adatta a fornire spiegazioni sugli elementi su cui si fonda la conoscenza umana.

Il primo ostacolo che una storia delle concezioni della materia deve superare è, lamenta Lasswitz, la molteplicità impressionante delle interpretazioni, spesso confuse con altre questioni di ordine più generale, fisico o metafisico. Non sempre inoltre – e questa è la difficoltà maggiore – è possibile tracciare senza esitazioni una linea di demarcazione tra una dottrina filosofica e una spiegazione autenticamente fisica dei fenomeni: anche la moderna scienza della materia, postulando l'esistenza di *punti intensivi* e di *centri di forza*, può essere letta come una forma di atomismo. È evidente, in altre parole, che nell'elaborazione delle dottrine filosofiche che si sono succedute storicamente hanno giocato un ruolo importante influenze che non potrebbero essere adeguatamente motivate attraverso un contenuto esclusivamente teoretico¹⁵. Lasswitz ritiene quindi che le teorie filosofiche *tout-court* della materia non siano sufficienti da sole a fornire una spiegazione soddisfacente della realtà corporea, esattamente come, d'altra parte, le spiegazioni della scienza moderna sono costantemente soggette all'influenza delle teorie filosofiche. Pertanto il principio di classificazione di tali teorie può essere soltanto un principio estrinseco, e va ricercato nella suddivisione dei tre generi di interesse che hanno guidato l'indagine degli interpreti: l'interesse *critico-conoscitivo*, l'interesse *metafisico* e quello *fisico*¹⁶.

Chi si accosta al problema dal primo punto di vista, nel quale si riconosce il nostro studioso, vuole innanzitutto cercare di scoprire le *condizioni* sulle quali deve fondarsi la possibilità della conoscenza del mondo corporeo. L'intento non deve essere troppo ambizioso, come succede a chi mira alla conoscenza dell'essere del mondo in senso ontologico, trattando il

15. Ivi, p. 2.

16. Ivi, p. 3.

problema della materia in modo che la sua soluzione risulti in accordo con i principi di una metafisica. Tuttavia, anche limitarsi a cercare una soluzione al problema del modo in cui dovrebbe essere pensata la struttura dei corpi, affinché ne possano essere logicamente derivati i fenomeni osservabili, appare a Lasswitz riduttivo¹⁷. Ora, solo le ipotesi formulate dalla teoria corpuscolare della materia presentano la necessaria connessione con un esame *critico* del valore e dei limiti della conoscenza della realtà. Un approccio critico-conoscitivo al problema della materia – e, di riflesso, un'interpretazione critico-storiografica dei modi in cui esso è stato trattato – ci pone dunque di fronte ad un problema di teoria della conoscenza¹⁸. E proprio sotto questa luce Lasswitz affronta la trattazione dell'atomismo di Bruno.

III

Il tentativo di scrivere una storia dell'atomismo filosofico deriva dagli sfor-

17. L'interesse metafisico anima tutti coloro che, spinti da motivazioni di ordine teoretico e religioso, vogliono rintracciare un fondamento originario nelle cose. L'interesse fisico, all'opposto, si concentra su di un ambito molto più ristretto: esso non cerca un accordo con le esigenze più generali di una teoria della conoscenza, ma si accontenta di individuare principi atti a semplificare tecnicamente i problemi della fisica. Le teorie della materia sorte in questo modo sono allora il risultato degli sforzi pratici dei fisici, diretti a trovare la migliore spiegazione possibile di singoli fenomeni naturali. La teoria della materia dominata da un interesse fisico mostra una particolarità: fin dal suo primo apparire storico si presenta nelle vesti di una *teoria corpuscolare*. Essa parte dalla supposizione che l'universo materiale sia composto da corpi piccoli o piccolissimi, che si distinguono dai corpi percepibili dai sensi per il fatto che ad essi non competono *tutte* le qualità sensibili, ma solo quelle che sembrano indispensabili alla costituzione del corpuscolo. In questo modo si ottiene una valida semplificazione del problema, in quanto la molteplicità delle qualità empiriche viene notevolmente ridotta. Ma la teoria corpuscolare, precisa Lasswitz, non si limita a spostare di un gradino la spiegazione della natura dei corpi, come spesso si afferma: al contrario, essa mette a nudo il problema della materia. Infatti a fondamento della teoria corpuscolare non ci sono corpi come quelli con cui abbiamo a che fare nell'esperienza, ma astrazioni dal mondo sensibile, un prodotto del pensiero per il quale si è conservato il nome di corpo e che tuttavia non esiste nel mondo percepibile dai nostri sensi. «Ma tali astrazioni costituiscono, del resto, la via attraverso la quale ogni spiegazione procede da ciò che è molteplice verso ciò che è semplice e quindi più generale» (ivi, p. 4).

18. Sull'approccio storico-critico della *Geschichte der Atomistik* («un lavoro di una ricchezza sorprendente ed ancora pregevole»), l'accento è posto anche da C. Lüthy, J. E. Murdoch e W. R. Newman nella loro introduzione a *Late medieval and early modern corpuscular matter Theories*, ed. by C. Lüthy, J. E. Murdoch & W. R. Newman, Brill, Leiden–Boston–Köln 2001, pp. 1-38.

zi compiuti dall'autore, si legge nella *Prefazione*¹⁹, per illustrare il sorgere della moderna teoria corpuscolare della materia dall'incontro tra la scienza della natura e la filosofia del XVII secolo. L'arco di tempo abbracciato dalla *Geschichte der Atomistik* si estende tra i due estremi dell'epoca delle prime lotte alla fisica scolastica e l'introduzione del concetto, da parte di Newton, delle forze che agiscono a distanza²⁰. Lasswitz non si è curato di distinguere la componente propriamente storica da quella sistematica, in quanto esse ai suoi occhi costituiscono un'unità inscindibile; tuttavia, ad alcuni capitoli in cui il contenuto teoretico è prevalente è stato apposto un segno di riconoscimento, in modo da facilitare la scelta del lettore. Tra questi capitoli spicca quello dedicato a Giordano Bruno²¹, che quanto ad estensione, sia detto per inciso, è inferiore (di poco) solo al capitolo sulla fisica aristotelica. Nelle quarantatre pagine su Bruno contenute nella *Geschichte der Atomistik*, che stiamo per esaminare, Lasswitz rielabora parzialmente i risultati raggiunti in un precedente saggio sullo stesso tema, scritto solo pochi anni prima a Gotha²²: al concetto di *minimo* veniva riservato già qui uno spazio ragguardevole, e le osservazioni sull'inapplicabilità di quel concetto alla fisica contemporanea erano state esposte esattamente negli stessi termini²³.

L'analisi di Lasswitz si articola su tre distinti livelli interpretativi, che si intersecano efficacemente tra loro interagendo con una lettura puntuale dei testi, e che presentano la questione contemporaneamente su di un piano storico, ontologico e gnoseologico. Dal punto di vista storico, la monadologia di Bruno appare a Lasswitz il risultato di una commistione tra la

19. *Geschichte der Atomistik*, cit., p. v.

20. *Ibid.*

21. Zweites Buch, vierter Abschnitt, pp. 359-401. Il capitolo è a sua volta diviso in 7 sezioni: una a carattere introduttivo (*Allgemeines*), una sulla monadologia (*Einheit und Minimum*), due sulle applicazioni 'tecniche' dell'atomismo bruniano (*Mathematische Atomistik*; *Physikalische Atomistik*), e tre che contengono le osservazioni di Lasswitz, nelle vesti di scienziato e storico della cultura (*Kritik der Atomistik Brunos*; *Keine Anwendung der Atomistik auf Physik*; *Weltanschauung und Ausblick*).

22. K. Lasswitz, *Giordano Bruno und die Atomistik*, «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie» VIII (1884), pp. 18-55 (si veda l'*Appendice* al presente saggio, sezione A).

23. *Giordano Bruno und die Atomistik*, cit., pp. 33-43. Nella prima versione del saggio manca l'ultimo paragrafo sull'eredità della filosofia di Bruno nella speculazione successiva, ma sono già presenti le sezioni sull'atomismo matematico e l'atomismo fisico. Nel capitolo della *Geschichte*, tuttavia, non si trova più traccia dell'originale distinzione teorizzata da Lasswitz tra un'impostazione *metafisica* ed una propriamente *fisica* delle teorie della materia immediatamente successive a quella di Bruno (*Metaphysische und physikalische Atomistik*, pp. 44-46: a tale proposito si veda l'*Appendice*, § A.3). Ugualmente soppressa la sezione su Sebastian Basson.

concezione atomistica della materia, che ha i suoi maggiori precedenti in Paracelso e Nicolò da Cusa, e la teoria dell'animazione universale. Come si vedrà meglio più avanti, Lasswitz parte da questo presupposto per sostenere che uno dei principali punti di approdo di tutta la speculazione bruniana si troverebbe nella coincidenza della sostanza corporea con quella spirituale. Sul piano metafisico, l'argomentazione dello studioso kantiano pone l'accento sulla corrispondenza logica ed ontologica, istituita da Bruno nel quinto dialogo del *De la causa*, tra il processo che vede, da una parte, il dispiegarsi dell'Uno nella molteplicità, e, dall'altra, il processo inverso compiuto dalla ragione umana nel suo cammino dalla molteplicità delle cose verso l'unità del concetto. La teoria della conoscenza di Bruno, infine, deve essere interpretata a partire dall'identificazione tra il concetto *matematico* ed il concetto *fisico* di corpo. La scelta compiuta dal filosofo italiano, che rappresenta il suo maggiore contributo sul piano gnoseologico, appare a Lasswitz determinante per spiegare tanto le conquiste quanto gli errori di quel pensiero. Il concetto di *minimo*, inteso come unità indivisibile dei corpi (e quindi atomo), e allo stesso tempo come condizione imprescindibile della conoscenza (in quanto è l'assolutamente semplice ed indifferenziato) offre a Lasswitz l'occasione per ricostruire meticolosamente quelle che egli considera le conclusioni implicite nel discorso di Bruno, e che Bruno stesso non volle o non seppe trarre. Dopo quanto abbiamo detto circa la temperie culturale in cui tale interpretazione si inserisce, non si troverà certo sorprendente il fatto che tali conclusioni incoraggino una lettura in senso materialistico e positivistico di tutta la metafisica di Bruno. Ma queste considerazioni non impediscono di riconoscere l'indubbio valore e la grande attualità del lavoro di Lasswitz: attestazioni in tal senso, pur con qualche giustificata cautela, non mancano neppure nella storiografia filosofica recente²⁴.

24. «Il grande studio di Lasswitz venne alla luce in un'epoca in cui il rifiuto, da parte della scienza come della storia delle idee, del 'periodo oscuro e cupo' tra l'antichità e l'età moderna doveva risultare così evidente proprio a causa del fatto che fino ad allora, in effetti, soltanto un frammento minuscolo delle fonti oggi utilizzabili era stato rinvenuto, in particolare per quanto riguarda l'alto ed il basso Medioevo», scrive Jens Brockmeier nel suo saggio sulla filosofia della natura di Bruno: *Die Naturtheorie Giordano Brunos. Erkenntnistheoretische und naturphilosophische Voraussetzungen des frühbürgerlichen Materialismus*, Campus Verlag, Frankfurt-New York 1980, pp. 172-173. Brockmeier dichiara di voler completare il ragionamento svolto da Lasswitz, ripercorrendo a grandi linee il cammino seguito dalla concezione corpuscolare della materia nell'antichità e nel Medioevo. Se già Aristotele distingue tra una divisibilità all'infinito, prerogativa delle grandezze matematiche, ed una divisibilità finita, propria della sostanza materiale, non bisogna dimenticare che per lo stesso Aristotele, come per i suoi primi commentatori arabi e cristiani, l'unità sostanziale minima è carat-

IV

La concezione bruniana della materia appartiene a quella serie di tentativi di spiegare l'universo corporeo che, se agli occhi di Lasswitz non possono essere annoverati tra le teorie fisiche, introducono comunque concetti essenziali per la comprensione del problema. Bruno affronta la questione dell'essenza del corpo da un punto di vista concettuale e gnoseologico, e sotto questo aspetto il suo è un approccio estremamente innovativo²⁵. Ma, dal momento che il punto di arrivo della sua speculazione è l'identità dell'atomo con la monade, del principio fisico elementare con la sostanza spirituale, da lui non ci si può attendere una reale applicazione delle sue teorie ai problemi della fisica sperimentale. Tale limite pratico viene sottolineato con una certa enfasi già nell'articolo del 1884²⁶, mentre nel capitolo della *Geschichte* il giudizio di Lasswitz, per quanto ancora sostanzialmente negativo, si mostra più incline a riconoscere l'indiscutibile significato storico dell'innovazione introdotta da Bruno. Questi non gli appare allora soltanto «genio poetico e intelletto speculativo, che fa sue con ardore le idee della nuova epoca, unificandole ed ampliandole con una fantasia creatrice e dedicandosi con tutta l'energia disponibile alla loro diffusione»²⁷, al punto da meritare, con la sua morte, l'attribuzione della «corona di martire» da parte dei secoli successivi; è anche colui che pone alla base della propria metafisica l'unità di materia e forma, possibilità e realtà.

Sulla scorta di un'attenta lettura del *De la causa*, Lasswitz muove dall'assunto secondo cui non è concepibile una possibilità che non sia contemporaneamente anche realtà, altrimenti il poter essere esisterebbe prima dell'essere. Potenza ed atto si condizionano quindi reciprocamente e non sono separabili l'una dall'altro: ma proprio il loro reciproco condizionarsi

terizzata *qualitativamente*. Ciò significa che il *minimo* viene fatto coincidere con la più piccola parte possibile di un tutto, di cui condivide le qualità e la disposizione. «La dottrina aristotelica dei *minima naturalia*», argomenta Brockmeier, «riproduceva pertanto, sul piano della teoria corpuscolare, solo quei principi dell'Essere che caratterizzavano, nel senso della teoria della natura, l'intera concezione dualistica del mondo» (ivi, p. 175). E proprio l'impianto rigidamente dualistico, basato sulla contrapposizione tra realtà materiale e produzione spirituale, caratterizza tutta l'interpretazione di Brockmeier, il quale non nasconde di essersi ispirato, nel lavoro di ricostruzione delle premesse storiche e culturali che hanno permesso il sorgere della filosofia della natura del Rinascimento, alla *Scienza della logica* di Hegel (ivi, p. 19).

25. *Geschichte der Atomistik*, cit., p. 359.

26. Cfr. *Appendice*, § A.1.

27. *Geschichte der Atomistik*, cit., p. 360.

rimanda all'unità infinita del Principio assoluto, nella quale tutti gli opposti coincidono, e tutto ciò che può essere ha esistenza attuale. L'unità assoluta è la divinità, la triade di Causa, Principio ed Uno. La principale conseguenza di questa prima assunzione è la seguente:

Poiché Dio è la sostanza che comprende tutto in sé, allora è anche vero che secondo la sostanza tutto è Uno: lo spirituale ed il corporeo devono essere ricondotti ad *una* essenza e ad *una* radice. Per questa ragione la materia assume un significato completamente diverso rispetto ad Aristotele; essa non è il sostrato passivo dell'universo, ma, poiché è tutte le possibilità allo stesso tempo, abbraccia in sé, prese in senso assoluto, tutte le forme e le dimensioni... È un'evoluzione interiore e vivente, un'attività dell'anima del mondo, quella che guida e porta a compimento il processo di nascita e morte nell'universo, sotto forma di un eterno ciclo. E quindi il Tutto è una sola unità dotata di anima in ogni sua parte, un'unità in cui l'agire e l'essere, la forza e la materia sono uniche ed indivisibili, in un perpetuo movimento, in un'evoluzione organica ma necessaria, in un ordine armonico. Ma la materia è colei che partorisce [*Gebälerin*], la madre delle cose naturali, anzi, secondo la sostanza essa è l'intera natura e può essere considerata qualcosa di divino²⁸.

Per questa concezione della materia come unione della sostanza corporea con quella spirituale, Bruno si richiama esplicitamente ad Avicbron, nel quale si trova anche la descrizione del processo di dispiegamento dell'Uno nella molteplicità del reale. D'altra parte, ricorda Lasswitz, la dottrina di uno sviluppo interno alla natura, concepita come un organismo dotato di vita, si trova anche in Paracelso, apprezzato da Bruno più per l'individuazione di un principio formale superiore, che non per il ricorso alle tre sostanze chimiche alla base della costituzione dei corpi²⁹.

Il passo decisivo che porta Bruno a superare la comune matrice neoplatonica delle sue fonti si trova, agli occhi di Lasswitz, nella spiegazione dei presupposti di natura metafisica mediante intuizioni matematiche, secondo il modello del Cusano. Posto che la sostanza è unica ed infinita, in essa la periferia ed il centro, la linea retta ed il circolo verranno a coincidere: ma allora anche il massimo ed il minimo saranno indistinguibili in senso assoluto³⁰. Nella sostanza infinita si trova la molteplicità, il numero; ma questo è soltanto una qualità complementare della sostanza unitaria, un *accidens*; come tale, è causa del dispiegarsi della natura in un numero infinito di produzioni singolari, così come una sola scintilla, una volta che le

28. Ivi, pp. 361-362.

29. *Giordano Bruno und die Atomistik*, cit., p. 40.

30. *Geschichte der Atomistik*, cit., p. 363.

viene fornita senza interruzioni una quantità sufficiente di combustibile, si accresce fino a diventare una fiamma che divampa inarrestabile³¹. Ma se Bruno si limitasse a riproporre, anche se con modalità ed intenti diversi, le argomentazioni matematiche del Cusano a proposito del rapporto Uno-molti, verrebbe meno uno dei tratti più originali del pensiero del Nolano. Il continuo far ricorso, soprattutto nei poemi francofortesi, ad immagini geometriche che Lasswitz non esita a definire bizzarre e perfino insostenibili³², serve in realtà a Bruno per spianare la strada alla sua personale metafisica, la quale a sua volta si lega indissolubilmente ad una teoria della conoscenza che si rivela il frutto più interessante di tutta la sua speculazione.

Come abbiamo detto, se la natura dispiega la sua potenza evolvendosi dall'unità verso la molteplicità, la ragione umana, per dominare concettualmente la molteplicità dell'esistente, deve necessariamente cercare l'unità che si trova a fondamento delle cose sensibili³³. Ora, il comprendere è possibile soltanto riconducendo ciò che deve essere compreso all'unità originaria, che si trova alla base di tutti i fenomeni di cui facciamo esperienza. Pertanto «la ricerca dell'unità è una condizione necessaria del conoscere... in tutte le cose deve esserci un'entità ultima e minima, un'unità indivisibile, un *minimum*, a partire dal quale si forma ogni grandezza ed ogni cosa, senza il quale non si darebbe né misura né conoscenza»³⁴. Il *minimo*, concepito come il fondamento ontologico e logico di ogni essere finito, è il vero oggetto della speculazione di Bruno, conclude Lasswitz. In un primo momento il minimo non assume una valenza fisica, non è direttamente riferito allo spazio o alla corporeità. In senso ampio, esso coincide con l'assolutamente semplice ed indifferenziato, in ultima istanza, quindi,

31. Ivi, p. 364.

32. L'assurdità di ciò che il filosofo tedesco comprende sotto la definizione di «matematica atomistica» di Bruno è una costante che accompagna l'analisi di alcune delle figure geometriche presenti nel *De minimo*. Già nel saggio del 1884 Lasswitz respinge come erronea quella che considera la posizione bruniana, secondo la quale in natura non potrebbero esistere due figure geometriche perfettamente uguali, anzi, non potrebbero esistere figure matematiche *esatte*. Nella *Geschichte* l'analisi di questo tema trova ampio spazio, legandosi alla discussione sul ruolo dello gnomone nella costruzione dei corpi secondo il modello atomistico (cfr. *op. cit.*, pp. 373-377; *Appendice*, § B.1).

33. «Prima dunque voglio che notiate essere una e medesima scala, per la quale la natura discende alla produzion de le cose, e l'intelletto ascende alla cognizion di quelle; e che l'uno e l'altra da l'unità procede all'unità, passando per la moltitudine di mezzi», scrive Bruno (*De la causa, principio et uno*, a cura di G. Aquilecchia, Einaudi, Torino 1973, p. 151).

34. *Geschichte der Atomistik*, cit., p. 364. Lasswitz si era già espresso a questo proposito, e quasi con le stesse parole, nell'articolo apparso nel 1884: cfr. *Appendice*, § A.2.

con un principio metafisico, a cui Bruno dà il nome di *monade*: «il minimo spaziale, il *punto*, e il minimo fisico, l'*atomo*, appaiono ora come casi particolari del semplice in senso assoluto, del minimo metafisico»³⁵.

La monade è il fondamento dell'essere generale come il punto lo è dell'estensione spaziale, sembra suggerire il critico tedesco. Ma quale ruolo specifico, nell'ambito della teoria della conoscenza bruniana, deve essere attribuito al minimo in senso fisico, ammesso che ne abbia uno? Prima di rispondere a questa domanda, e di giungere così al cuore dell'interpretazione proposta da Lasswitz, è necessaria qualche ulteriore precisazione sulla natura del rapporto tra la monade e l'essere delle cose sensibili. Trovandosi a fondamento dell'essere di tutte le cose, la monade è la più semplice sostanza pensabile; essa porta inscritto in sé l'ordine della natura, e per mezzo suo la natura compone e scompone i corpi³⁶. In altri termini, la monade è l'essenza spirituale universale (il *Weltgeist*) e al tempo stesso la *materia* delle cose, poiché include in sé ogni essere finito. A partire da queste premesse Lasswitz interpreta la ben nota dottrina della coincidenza dell'infinitamente grande con l'infinitamente piccolo, che incontra nel primo libro del *De minimo*. Ciò che qui più ci interessa sottolineare è, ancora una volta, la stretta interdipendenza dei due piani della realtà, il fisico e lo psichico: dalla sostanzialità del minimo nella sua veste più generale di *monade* derivano infatti tanto le forze interne della natura, quanto le proprietà fisiche degli organismi che della natura fanno parte. Per questo Lasswitz può affermare che nel minimo sono contenuti «il germe e la vita di ogni cosa»³⁷.

Una volta stabilito con esattezza il significato generale del concetto di *minimo* (qui inteso come *monade*), Bruno si rivolge all'aspetto che più sta a cuore al suo interprete ottocentesco, alla considerazione cioè del minimo inteso in senso spaziale e fisico, come punto e atomo. Bruno rifiuta l'idea della divisibilità all'infinito della materia, e pertanto è costretto a descrivere le grandezze continue (spazio compreso) come composte da atomi: da *atomi*, si badi bene, non da punti, dal momento che, secondo Lasswitz,

ciò che più colpisce di quest'atomismo è la completa fusione del concetto matematico e del concetto fisico di corpo; quanto vale per il sostrato fisico, deve essere valido anche per la figura matematica. Il concetto di minimo risolve ogni continuo in elementi indivisibili... Nella rappresentazione [*Vorstellung*]... è possibile un progresso all'infinito, ma ad esso non può corrispondere alcunché, né in natura,

35. *Geschichte der Atomistik*, cit., p. 365.

36. Ivi, pp. 365-366.

37. Ivi, p. 366.

né nell'impiego pratico. In natura devono in ogni caso esistere punti di partenza reali, dai quali una grandezza si forma per accrescimenti successivi; nella prassi però sarà arbitrario e dipendente dalle circostanze, a quale limite della suddivisione ci si possa arrestare... Sebbene questi primi elementi si trovino, negli oggetti estesi nello spazio, al di sotto della soglia della sensibilità, tuttavia il minimo, che non è percepibile con i sensi, potrà essere ciò nondimeno oggetto della riflessione. I sensi traggono infatti la certezza della sua esistenza dalla natura delle cose sensibili, e la comunicano, attraverso il pensiero, ai minimi³⁸.

In queste poche battute, Lasswitz introduce alcuni dei passaggi essenziali della sua articolata analisi della teoria della conoscenza di Bruno, che si basa proprio sul concetto di minimo come primo elemento della composizione non solo della materia, ma anche dello spazio interatomico. Se restiamo sul piano della realtà oggettiva dobbiamo ammettere, anche se non possiamo farne esperienza, che la progressiva divisione della materia deve necessariamente fermarsi alle unità ultime ed indivisibili, gli atomi, i quali costituiscono al tempo stesso la *condizione* dell'esistenza della realtà. Fino a che punto la divisione dei corpi possa procedere, e dove invece debba arrestarsi, non può essere stabilito a priori, ma sarà deciso dalle circostanze: in un ipotetico scenario che abbracci l'intero universo, la stessa sfera del globo terrestre potrà essere considerata un *minimo*, rispetto agli spazi immani in cui si trovano gli altri mondi. Il concetto di minimo infatti è eminentemente relativo, sia in rapporto alla grandezza che in rapporto alla forma³⁹. Ora, proprio l'indeterminatezza dei confini ultimi della divisibilità della materia ha permesso il sorgere dell'errore contrario, che questa suddivisione possa cioè procedere *in infinitum*. Bisogna riconoscere a Bruno il merito di aver decretato, anche in questo campo, la vittoria della ragione sull'evidenza sensibile.

In questo modo Bruno è anche in grado di controbattere efficacemente all'obiezione degli aristotelici contro l'esistenza degli atomi, obiezione che consiste nel negare la possibilità che eventuali particelle indivisibili, attraverso la loro semplice giustapposizione, possano mai dar luogo ad un corpo esteso. Infatti un minimo che venisse a contatto con un altro dovrebbe toccarlo con l'intera sua massa, dal momento che non possiede parti, e finirebbe quindi per coincidere con esso. Ma le cose non stanno così, secondo Bruno: l'obiezione non tiene conto della distinzione tra *minimo* e *termine*, una distinzione che Lasswitz ritiene indispensabile alla comprensione della gnoseologia atomistica del filosofo italiano⁴⁰. Mentre il minimo

38. Ivi, pp. 368-369.

39. Ivi, p. 372.

40. La distinzione tra *minimo* e *termine* è il perno della discussione sull'«atomismo matematico» di Bruno, intrapresa da Lasswitz nel paragrafo omonimo. I brani a cui qui ci

è il primo elemento della composizione dei corpi, il termine, che al pari del minimo è indivisibile, si limita a separare due parti o due interi tra loro. Due minimi entrano in contatto dunque solo attraverso il termine che hanno in comune, ma non bisogna dimenticare che il termine *non* è parte del corpo che delimita. A tale proposito Lasswitz ricorda quanto Bruno sostiene, nel capitolo settimo del primo libro del *De minimo*, riguardo alla differenza di genere tra minimo e termine.

Sulla base di questa distinzione tra minimo di un corpo o di una superficie e minimo come elemento del termine, Bruno tenta di costruire una matematica 'atomistica', che lo porta, secondo Lasswitz, a cadere in preda ad una vera e propria confusione concettuale ed a conseguenze inaccettabili, tanto sul piano della logica che dell'esperienza fisica. Alcune delle tesi proposte da Bruno nel *De minimo*, come quella secondo cui in natura non potrebbero mai darsi due figure perfettamente uguali (anche se dotate dello stesso numero di minimi), con la conseguenza che, in senso assoluto, nessuna figura può essere trasformata in un'altra, vengono interpretate da Lasswitz come il risultato di un errore matematico, oltre che di un assurdo scetticismo filosofico⁴¹. Le conseguenze più gravi di questo errore si fanno sentire, secondo Lasswitz, quando si entra nel campo della fisica. La sua concezione atomistica dello spazio costringe Bruno ad applicare indebitamente alla natura gli stessi presupposti che ha correttamente impiegato nell'analisi delle figure geometriche: in altre parole, a supporre che il suo *minimo* sia anche un elemento del continuo fisico, un *atomo*⁴². D'altra parte, l'esistenza del minimo si adatta allo spazio vuoto altrettanto bene che al corpo, ma solo perché è una caratteristica del pensiero stesso, nota lo studioso kantiano⁴³.

riferiamo sono riportati, con poche omissioni, nell'*Appendice* che si trova al termine di questo saggio, § B.1.

41. *Ibid.*

42. «I minimi matematici sono singoli corpuscoli fisici [*Einzelkörper*], non *vanae mathematicorum species*. Perciò, in quanto atomi fisici, entrano in contrapposizione allo spazio vuoto e formano il mondo corporeo solido. Il rigido, il secco, la Terra, tutto ciò sono gli atomi, gli stessi atomi che costituiscono le figure matematiche», scrive Lasswitz riferendosi ad un passo dell'*Acrotismus* (*Geschichte der Atomistik*, cit., p. 377). Gli atomi costituiscono propriamente la materia di tutto ciò che ha consistenza corporea, ma questo non implica che abbiano le stesse qualità specifiche del corpo a cui appartengono. Si veda anche l'*Appendice* al presente saggio, § B.2.

43. Secondo Paul-Henri Michel la distinzione operata da Bruno tra *minimo* e *termine* consentirebbe di superare il postulato dell'indivisibilità dell'atomo, almeno nella sua valenza concettuale: «Distinguendo il minimo dal termine – in questo caso: l'atomo dal punto di contatto tra due atomi – Bruno riconosceva implicitamente che l'elemento impenetrabile

Gli atomi fisici costituiscono dunque il mondo dei corpi rigidi; ma da cosa è formato allora lo spazio vuoto fra di essi? «Qui si trova il *vacuum* o l'etere, il quale rappresenta al tempo stesso lo spirito del mondo [*Weltgeist*] che penetra tutto, ed il fluido che tutto avvolge»⁴⁴. L'etere è lo «spazio fisico» interposto agli atomi in perpetuo movimento; non il ricettacolo irreal e privo di dimensioni a cui siamo abituati a pensare dopo Newton, ma una vera e propria struttura corporea, in grado di mantenere e garantire la coesione tra gli aggregati atomici. Non esiste nella realtà uno spazio privo di corpi, se non come pura astrazione del pensiero. Alla base della fisica 'atomistica' di Bruno, necessario *pendant* dei presupposti matematici del filosofo italiano, Lasswitz pone proprio il principio di equivalenza tra il minimo spaziale e l'atomo del continuo fisico⁴⁵. Si tratta di un'altra estensione infondata della concezione atomistica della realtà; ma mentre con la prima Bruno scavalca l'abisso tra l'astrazione del pensiero ed il caos della natura, con la seconda conferisce omogeneità al suo universo, postulando una materia che abbracci e solidarizzi con gli atomi che compongono i corpi. Questa materia, l'etere, costituisce lo spazio assoluto ed infinito, presente all'interno degli stessi solidi⁴⁶.

L'idea di una «materia spirituale», vale a dire di un fluido con caratteristiche e funzioni intermedie tra quelle di una sostanza corporea e quelle di una spirituale, conosce già prima di Bruno una certa diffusione presso i filosofi del Rinascimento. La matrice comune di quest'idea si trova ancora in Democrito e nel suo *κενόν*, lo spazio vuoto nel quale gli atomi turbina-no incessantemente. Tuttavia, osserva Lasswitz, a differenza degli altri, Bruno non si accontenta della formula democritea: gli spazi vuoti tra gli atomi non devono essere guardati come il puro nulla contrapposto all'essere, ma come una realtà nel senso pieno del termine, la quale è forse addirittura causa del moto⁴⁷. L'etere di Bruno, inoltre, non riempie solo lo spazio interatomico, ma anche quello tra i corpi celesti (i quali, come dicevamo, possono essere considerati gli atomi di quel grande corpo vivente che è il cosmo): è il «*körperlich gedachte Raum*»⁴⁸, uno spazio materiale, è

resta divisibile per il pensiero; cosicché questa dottrina pone negandolo, e nel momento stesso in cui essa lo nega, il concetto dell'infinitamente divisibile. All'interno del più piccolo elemento della materia discontinua, riappariva il continuo» (*L'atomisme de Giordano Bruno*, in *La science au seizième siècle*. Colloque international de Royaumont 1-4 Juillet 1957, Hermann, Paris 1957, p. 262).

44. *Geschichte der Atomistik*, cit., p. 377.

45. *Ibid.*

46. *Ivi*, p. 378.

47. Cfr. *Appendice*, § B.2.

48. *Geschichte der Atomistik*, cit., p. 379.

vero, ma perfettamente permeabile all'azione ordinatrice della conoscenza. Allo stesso tempo l'etere è anche il *Weltgeist*, lo spirito del mondo, il detentore di tutte le forze in campo ed il principio metafisico in cui Bruno ripone l'origine della vita e del moto degli atomi.

V

Da quanto è emerso fino a questo momento riguardo alle considerazioni sulla fisica bruniana svolte da Lasswitz, ci si potrebbe attendere un parziale riconoscimento della bontà di alcune delle intuizioni del filosofo italiano. L'aver avvertito, in particolare, l'importanza del ruolo giocato da una medesima forza, identificata con l'anima dell'universo, nel moto degli atomi come in quello dei corpi celesti, potrebbe far supporre da parte del critico ottocentesco una valutazione positiva anche in merito al contenuto delle affermazioni di Bruno. Ma non è così. Lasswitz si guarda bene dall'accostare l'etere dei poemi francofortesi a quello della scienza contemporanea: quest'ultima predilige una spiegazione meccanicistica del moto degli atomi, mentre Bruno si affida ancora alla forza dinamica e soprannaturale della *Weltseele*⁴⁹. Ciò non toglie, comunque, che il punto di partenza gnosologico della sua analisi resti ancora valido. Il nocciolo del suo insegnamento si trova proprio nella teoria della conoscenza che ci ha lasciato, la quale insegna che il concetto di atomo è la risposta necessaria all'esigenza, propria della nostra facoltà conoscitiva, di avere un *primum* nella composizione della realtà materiale⁵⁰. Ma le conseguenze pratiche che potrebbero derivare da questa scoperta pongono a Lasswitz non pochi problemi.

In primo luogo, se, come afferma Bruno, tra gli atomi che compongono i corpi deve trovarsi uno spazio ugualmente corporeo, ma indifferenziato, quest'ultimo *non* dovrebbe avere una struttura atomica. In effetti, nella fisica atomistica di Bruno ogni scomposizione delle figure matematiche si riferisce esclusivamente a tutto ciò che ha una certa consistenza; l'espressione 'atomo', in senso stretto, riguarda in modo specifico l'elemento secco («*das Trockene*»). Ma allora perché fondare l'analisi dello spazio continuo proprio sull'atomismo? Nel fluido che forma l'etere dovrebbero poter trovar posto, obietta Lasswitz, quelle figure matematiche esatte di cui Bruno nega l'esistenza nel mondo dei corpi. La soluzione del problema si trova, ancora una volta, nella teoria della conoscenza del filosofo italiano, una

49. Ivi, pp. 379-380. Cfr. *Appendice*, § B.2.

50. *Geschichte der Atomistik*, cit., p. 381.

teoria della conoscenza che non esiteremmo a definire materialistica, in quanto

l'astrazione dalla realtà corporea è impossibile per Bruno, a causa della validità generale [*Allgemeingiltigkeit*] del concetto di monade. Nel momento in cui ci si immagina una figura nello spazio vuoto, essa deve anche necessariamente essere rappresentata come composta da minimi; la semplice rappresentazione la fa già diventare una figura fisica... Non esistono figure matematiche, ma solo fisiche⁵¹.

Il fluido che riempie lo spazio vuoto, l'etere, offre soltanto il luogo fisico attraverso il quale si propaga la luce, o meglio, la «materia luminosa». Perché anche la luce ha bisogno di una materia solida per potersi diffondere. Per questo motivo Bruno può immaginare, accanto ai minimi che compongono i corpi, anche degli spazi vuoti tra un atomo e l'altro, riempiti dall'etere e non formati da atomi. «L'etere deve rappresentare unicamente la possibilità dell'esistenza dei corpi»⁵², conclude Lasswitz. Se considerato come oggetto di studio della matematica, lo spazio di Bruno è senz'altro uno spazio atomico; ma inteso come «*leerer Raum*», come spazio vuoto, non è concepito su base atomistica, poiché in questo caso si prescinde totalmente dalla forma geometrica dei corpi in esso contenuti.

In questa posizione Lasswitz individua una profonda verità ed un grossolano fraintendimento da parte di Bruno. La verità si trova, come abbiamo detto, nella valenza critico-conoscitiva del concetto di atomo, che ne fa non una cosa in sé, ma un'idea appartenente alle condizioni della conoscenza. L'errore consiste nel fatto che Bruno applica le conclusioni, che per la materia sono assolutamente necessarie, allo spazio concepito come oggetto della matematica. Il concetto di atomo trova una sua giustificazione, invece, solo là dove si fa sentire la distinzione tra spazio e corpo, in altre parole, solo se si tiene l'interpretazione matematica ben distinta da quella fisica. La matematica infatti si rivolge esclusivamente alla grandezza ed alla forma dei corpi, mentre la fisica si pone il compito di tradurre in rapporti matematici le proprietà sensibili delle figure nello spazio⁵³. L'ato-

51. Ivi, p. 383. Anche Brockmeier vede nella natura materiale del concetto di minimo un punto qualificante dell'atomismo di Bruno. Rifacendosi al *De la causa*, Brockmeier nota che il materialismo bruniano si fonda proprio su enti reali, dal momento che vengono respinti sia le forme ideali che i concetti puramente matematici (cfr. J. Brockmeier, *Die Naturtheorie Giordano Brunos*, cit., pp. 166-167).

52. *Geschichte der Atomistik*, cit., p. 383.

53. Ciò può avvenire, precisa Lasswitz, soltanto con l'introduzione del concetto di energia, che insegna a misurare e determinare secondo leggi gli effetti sensibili e le loro modificazioni. Il concetto di energia è sufficiente per una parte della fisica matematica, ma non

mismo si giustifica solo nella fisica, non nella matematica, perché questa seconda scienza non ha a che fare con le relazioni causali e l'interazione tra sostanze: in geometria infatti, argomenta Lasswitz, non c'è alcun motivo per una sostanzializzazione dello spazio, o per una concezione discontinua dello stesso. L'unico strumento di pensiero che qui ha valore è quello della variabilità, ovvero del mutamento, conforme a determinate leggi, delle figure nello spazio.

Per spiegare l'atomismo matematico di Bruno, Lasswitz avanza l'ipotesi che esso sia in realtà un tentativo di fondare un nuovo tipo di calcolo, qualcosa di simile al calcolo differenziale. Bruno sarebbe andato in cerca «di un principio che potesse contenere, nell'infinitamente piccolo, la regolarità di una figura, in relazione alla grandezza continua»⁵⁴. Applicando i risultati pregevoli a cui è giunto nell'atomismo fisico allo spazio in generale, Bruno ha escogitato la sua bizzarra ed insostenibile matematica. Quasi a tirare le somme dalle osservazioni di cui abbiamo dato conto, Lasswitz si sente di affermare che, nonostante l'attacco alla fisica aristotelica, Bruno si troverebbe ancora interamente sotto l'influsso della tradizionale idea dell'indivisibilità di spazio e corpo, conseguenza del rifiuto di uno spazio vuoto. Solo con l'indagine *critica* del significato di spazio e di corpo, afferma lo studioso kantiano, si sarebbe giunti, secoli più tardi, a smontare definitivamente l'obiezione aristotelica. È vero che, con la sua monadologia, Bruno si è avvicinato significativamente alla scoperta dello strumento conoscitivo ancora mancante; nonostante ciò, l'unica stra-

per una fondazione della fisica dal punto di vista critico, cioè di una teoria della conoscenza. Affinché le relazioni causali tra i corpi e le loro parti risultino comprensibili, si rende necessario il concetto di corpo fisico, concetto che deve essere fondato su due pilastri: sulla possibilità di mutare la posizione nello spazio e sulla possibilità che questi mutamenti abbiano un soggetto. Se infatti ogni mutamento deve essere rappresentato come un moto spaziale, è indispensabile collegare il moto ad un sostrato fisico. In questo senso si può definire 'materia', propone Lasswitz, la parte dello spazio che si muove, fornita quindi della grandezza intensiva della capacità di azione. Ma per far sì che la grandezza intensiva del movimento possa essere collegata in unità costante con la grandezza estensiva dello spazio, è necessario uno «strumento del pensiero» (*Denkmittel*), che per Lasswitz va identificato con la *sostanzialità*. La sostanzialità garantisce che una porzione dello spazio possa essere compresa concettualmente come unità fisica (dotata di grandezza intensiva), quindi come atomo. La realtà sensibile del corpo e l'effetto reciproco dei corpi devono essere ricondotti al concetto di sostanza, altrimenti la natura e la materia si volatilizzano, e diviene poi impossibile oggettivare le sensazioni soggettive che ci provengono dalla sensibilità. Lasswitz ritiene insomma che il concetto di atomo si dimostri indispensabile per garantire l'obiettività dell'esperienza sensibile, interpretata come azione dinamica delle sostanze tra di loro (ivi, pp. 384-385).

54. Ivi, p. 386.

da che gli si presentava per sostenere la sua peculiare forma di atomismo era una via errata, che lo ha condotto ad un curioso rovesciamento dei ruoli tra l'evidenza matematica e l'apparenza sensibile. Da una parte Bruno nega qualsiasi validità alle costruzioni geometriche, rinchiudendosi in un intransigente quanto paradossale scetticismo (il che comporta, come abbiamo osservato, anche il rifiuto dell'idea di uguaglianza); dall'altra, attribuisce ogni certezza matematica unicamente all'apparenza sensibile, mentre il pensiero, ergendosi al di sopra della sensibilità, riconosce la struttura discontinua della materia e l'inevitabile imperfezione delle figure⁵⁵.

Un altro inconveniente della fisica bruniana si trova, agli occhi di Lasswitz, nell'infelice scelta di chiamare i minimi anche *punti*. I punti dovrebbero essere concepiti esclusivamente come astrazioni matematiche, come termini dei corpi, non come minimi. Nel minimo infatti si trova la sostanza delle cose, quindi anche la condizione del suo esistere, poiché racchiude in sé il *divenire* delle cose stesse. Per usare le parole di Lasswitz, il minimo «contiene la tendenza delle cose a mutare secondo leggi»⁵⁶. Ciò che il Cusano aveva solo presagito, senza riuscire a tradurlo in concetti, in Bruno si presenta in forma consapevole: conoscere è misurare, per Cusano, ma il misurare ha bisogno di un'unità di misura, la quale costituisce l'oggetto della speculazione di Bruno.

Se si prescinde dagli errori di questa filosofia e dalle stravaganze matematiche che ne conseguono, siamo in grado, conclude il critico tedesco, di

55. Ivi, p. 387. Questa presa di posizione di Lasswitz riguardo al ruolo che la matematica, e la geometria in particolare, assumerebbe all'interno dell'atomismo bruniano non è affatto isolata o messa da parte dalla critica contemporanea. A titolo di esempio si legga quanto ha recentemente scritto Paul Richard Blum: «Bruno... parte da delle assunzioni di fondo metafisiche e gnoseologiche, ed estende immediatamente la sua geometria verso gli estremi dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo, allo scopo di segnare i paletti tanto dei paradossi che sono lì contenuti (ad es. il concetto di confine), come anche delle operazioni elementari del pensiero... Egli riunisce pertanto... matematica quantitativa e matematica qualitativa, vale a dire la matematica delle grandezze quantitative e delle figure geometriche. Poiché per lui geometria ha lo stesso significato che "figurazione": la costruzione sensibile di concetti astratti e la presentazione di principi universali attraverso figure geometriche... Ciò che al primo sguardo sembra essere assurdo, ha il suo significato filosofico in questo: Bruno ritiene che la geometria tradizionale, dal momento che opera le sue costruzioni con il compasso ed il righello, in tutto quanto non può essere calcolato con l'aritmetica può conseguire necessariamente soltanto risultati confusi; ed inoltre che, per ciò che concerne la realtà delle raffigurazioni geometriche, la geometria non è affatto matematicamente esatta, ma altamente imprecisa» (P. R. Blum, *Giordano Bruno*, Verlag C. H. Beck, München 1999, pp. 137-140).

56. *Geschichte der Atomistik*, cit., p. 389.

riconoscere l'indiscutibile merito di Bruno nei confronti della teoria corpuscolare della materia. Il quale merito si trova nell'aver riconosciuto che l'apparenza sensibile non deve essere di ostacolo al pensiero nel supporre l'esistenza di minimi discontinui, qualora il procedere metodico dell'indagine da principi più generali lo richieda. In quest'aspetto squisitamente gnoseologico Lasswitz vede la principale conquista del pensiero del Nolano, il quale ha inoltre dimostrato di essere all'altezza della complessità dei concetti di cui la moderna scienza della natura ha bisogno per elaborare una teoria atomistica. Nella sostanza teorizzata da Bruno si può perfino scorgere un'idea che appartiene alla fisica del XIX secolo, e cioè il fatto che materia e forza formano un insieme unitario⁵⁷. Ma qui purtroppo si esauriscono i suoi meriti nei confronti della fisica.

Il corso delle sue speculazioni non poteva condurre alla fondazione di una scienza della natura, perché (Lasswitz non si stanca mai di ripeterlo) il punto di partenza di Bruno si trova in una teoria della conoscenza, e proprio da qui egli cerca le condizioni dell'attualità del mondo corporeo. L'indagine sui fondamenti del conoscere produce frutti interessanti, ma non è in grado di dar vita alla «scienza empirica della sensazione», alla fisica. Così si spiega la svolta in senso ontologico imboccata subito dal pensiero di Bruno, che resta inesorabilmente condizionato dalla metafisica della sua epoca, in quanto, pur avendo scoperto il legame generale tra tutte le cose, nonché il loro incessante trasformarsi, non concepisce il mutamento secondo la causalità meccanica, non ricerca le cause dell'accadere nelle azioni prodotte dai corpi. Al contrario, secondo Lasswitz, Bruno colloca la causa di ogni accadere nella sostanza stessa⁵⁸. Il movimento, per fare un esempio, non si origina dal movimento, ma dal dispiegarsi della sostanza vitale. Con una sfumatura di malcelato rammarico, queste constatazioni spingono il critico ottocentesco ad affermare che

quasi si ha l'impressione che egli si avvicini alla scienza della natura dei nostri giorni, con la quale anzi si trova in accordo nelle sue opinioni cosmologiche; ma è solo un'impressione. La differenza è di quelle fondamentali. La scienza della natura richiede le forze meccaniche [*Mechanismus*], Bruno conosce soltanto un universo vivificato dall'interno, animato da cima a fondo... Sia l'intero cosmo che ogni singolo mondo in sé sono esseri viventi che esigono la nostra venerazio-

57. Ivi, pp. 389-390. Non è qui il caso di ricordare che la connessione necessaria tra materia e forza veniva sostenuta, più come un postulato metafisico che come un'asserzione scientificamente dimostrata, da tutti i principali esponenti del materialismo scientifico della seconda metà del secolo. Si pensi solo al famoso libro di L. Büchner, *Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien* (1855).

58. *Geschichte der Atomistik*, cit., p. 390.

ne, ed allo stesso modo ogni singolo atomo può possedere un'anima. Tutto è compenetrato dall'anima del mondo⁵⁹.

Nell'uomo l'anima del mondo corrisponde alla monade dominante, la quale costituisce, per così dire, il centro propulsore della vita di tutto il corpo. Bruno è convinto che l'essenza del cosmo resti immutabile ed inalterabile in mezzo al perpetuo movimento delle cose. Ma anche se ogni accadimento naturale conserva l'impronta della necessità, anche se l'ordine che governa la natura è identificato con quello della mente che vuole conoscerla, l'idea bruniana di natura non offre alcun appiglio ad un'autentica indagine scientifica. La natura è una specie di artista, essa stessa è arte vivente, forza spirituale. La celebrazione della matematica come strumento di conoscenza ha in Bruno un significato del tutto diverso da quello che dovrebbe avere; per questo, conclude Lasswitz, non si può pretendere di trovare nelle sue opere un'applicazione dell'atomismo ad una possibile spiegazione dei fenomeni fisici.

Già la concezione dell'etere come fluido che non possiede alcuna determinazione specifica, ma che rende possibile il moto degli atomi, dimostra secondo Lasswitz che in realtà Bruno non è interessato ad un'interpretazione puramente fisica dei processi che riguardano l'universo corporeo. Per una fisica che pretenda di fondarsi sull'atomismo è un duro colpo, il fatto che accanto agli atomi venga postulato un fluido generico: in questo modo va distrutta tutta l'utilità che si suppone nello spiegare il movimento mediante la costituzione atomica della materia⁶⁰. Bruno non ha niente a che vedere con un vero atomismo fisico; se considera i corpi composti da atomi, ciò è soprattutto una conseguenza della sua metafisica delle monadi. I suoi atomi fisici, assimilabili a granelli di polvere, possono anche essere guardati come i lontani precursori dell'attuale concezione corpuscolare della materia: questa è l'unica concessione che Lasswitz sembra disposto a fare. Ma sarebbe sconsigliato spingersi oltre, perché la filosofia della natura di Bruno resta sostanzialmente una grandiosa visione poetica del mondo, pervasa da un entusiasmo che, almeno in parte, sarà trasmesso ad altri due grandi della filosofia, Spinoza e Leibniz.

59. Ivi, pp. 390-391.

60. Ivi, pp. 395-396.

APPENDICE*

[A.1-3]: K. Lasswitz, *Giordano Bruno und die Atomistik*, «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie» VIII (1884), pp.18-55.

[A.1] pp. 18-20:

Che Giordano Bruno, la cui importanza come filosofo è stata spesso e sufficientemente apprezzata, non potesse dare alcun contributo positivo in fisica, ad eccezione della sua cosmologia, appare subito evidente, se solo si tiene d'occhio il percorso evolutivo della scienza teoretica della natura. Oggi non occorre certo spendere altre parole per ricordare che il progresso nella conoscenza della natura è possibile solo per mezzo del metodo analitico-matematico, il quale applica nella natura, astruendo dalla vita, soltanto lo schema del moto meccanico, tuttavia con la consapevolezza che così facendo non produce una nuova metafisica della natura, ma la rappresentazione descrittiva di un contenuto parziale di ciò che esiste [*einen Theilinhalt des Seienden*], in accordo con le forme dell'esperienza e le regole dell'intelletto. Perché solo nell'unità del mutamento spazio-temporale può darsi una metodica e sicura misurazione, dal momento che una misura sussiste semplicemente attraverso il confronto del disuguale [*Nichtidentischen*], mentre le singole funzioni, le quali discernono l'uguale nella ripetizione come disuguale, sono l'idea dello spazio e quella del tempo¹. In questo si trova il motivo per cui l'accento posto sull'empiria, senza la quale non può in generale esistere alcuna scienza al di fuori della matematica, non aveva ancora alcun potere tra i filosofi della natura del XVI secolo, e la fisica di Galilei e di Descartes è così superiore alla loro. Perciò è vano anche elogiare la filosofia della natura di Bruno come una conoscenza *scientificamente* valida, o addirittura presentarla come un approfondimento di qualche ricerca accurata, poiché essa possiede esclusivamente il valore di una visione *poetica* del mondo, il prodotto di una concezione geniale. Di fronte alla scienza della natura, Bruno si trova esattamente nella stessa posizione di Goethe; entrambi vogliono ritrovare il palpito della loro propria vita nell'opera infinita e divina della Natura. Pertanto la loro esperienza della natura resta una fonte durevole per l'elevazione dell'animo verso il godimento artistico; ma il pensiero, che è analisi, deve scomporre il nostro indeterminato sentimento di unità con la natura per raggiungere la conoscenza, scacciare la vita e indagare il meccanismo degli atomi. La filosofia deve comprendere quest'antinomia dal punto di vista della teoria

* Le note dell'Autore ai brani qui tradotti non sono state riportate, fatta eccezione per i casi in cui rimandano direttamente a passi delle opere latine di Bruno. In tali casi viene fornita l'indicazione [n.A.] (= nota dell'Autore). Le omissioni parziali all'interno delle note dell'Autore sono state segnalate con [...].

1. In altre parole: solo attraverso il filtro della localizzazione nello spazio e nel tempo è possibile distinguere tra due stadi di uno stesso processo.

della conoscenza e con ciò ristabilire la concordia tra le esigenze del sentimento e quelle della ragione... Il progresso si trova nella differenziazione dei concetti, non nella fusione di elementi dell'intelletto e del sentimento, così com'è presente in Bruno; perfino la sua cosmologia non sarebbe niente di diverso da un'ingegnosa fantasia, se Keplero, Galilei e Newton non avessero dissolto le anime dell'universo corporeo in prosaici rapporti numerici. Naturalmente, con tutto ciò non si vuole dire nulla contro lo straordinario significato storico di Bruno, ma solo contro la pretesa di ridurre il pensiero moderno ad una metafisica superata...

Ora, anche se la fantasiosa concezione della natura di Bruno è in aperto contrasto con l'illuminato progresso della scienza matematica della natura, nella sua monadologia egli ha sviluppato una serie di concetti fondamentali in contrasto con la Scolastica, concetti che sono stati assai fecondi per la storia della fisica teorica e per il rinnovamento dell'atomismo. Tale rapporto della dottrina del minimo di Bruno con le idee di base della fisica merita un'indagine particolare².

[A.2] *Il concetto di minimo*, pp. 20-22:

L'origine della monadologia di Bruno si trova nella dottrina dell'*explicatio* e nella gnoseologia di Nicolò Cusano. Questi ha dichiarato che il conoscere è un misurare, e il misurare necessita della misura. Bruno cerca proprio questa misura, la cerca in ogni ambito dell'essere e la chiama minimo. La stessa scala che la natura scende per produrre le cose, deve salire la ragione per giungere alla conoscenza. La natura si evolve dall'infinita unità verso la molteplicità per mezzo degli accidenti particolari, ma solo come un insieme [*Complexion*] della sostanza unitaria; la ragione va in cerca dell'unità per poter comprendere la molteplicità delle cose. Il risalire all'unità, la ricerca della stessa, è una condizione necessaria del conoscere. Per questo in tutte le cose deve esistere un termine ultimo e minimo [*Kleinstes*], un'unità indivisibile, un minimo [*Minimum*] che rappresenti la condizione imprescindibile tanto per il loro essere quanto per la loro conoscenza. Senza un tale minimo non esiste assolutamente niente, senza unità non si dà ente numerabile o numerante... Sul minimo poggia l'ordinamento della natura, a partire dal minimo la natura compone tutto, e attraverso il minimo decompone di nuovo le cose nelle loro parti più piccole. L'arte segue il procedimento della natura; anche il pensiero umano richiede un analogo metodo di composizione e scomposizione. Pertanto nel minimo si trova il principio dell'essere, in certo qual modo esso contiene e diffonde lo spirito del mondo, il quale pervade tutto senza limitazioni, attraverso la massa, e su tutto imprime il suo segno; grazie a que-

2. A questo punto l'Autore indica in nota le fonti bibliografiche secondarie di cui si è servito nella sua trattazione: i lavori degli storici Bartholmèss, Carrière, Sigwart. Per quanto riguarda le opere di Bruno: le citazioni dai dialoghi italiani fanno riferimento all'edizione a cura di Adolph Wagner; quelle dalle opere latine, alle edizioni antiche in possesso della Biblioteca del castello ducale di Gotha.

st'azione che plasma ed ordina l'universo [*weltgestaltende und weltordnende*] il minimo è l'essenza e la materia delle cose. In quanto condizione di tutto l'essere, esso allo stesso tempo si eleva al di sopra di ogni essere finito, abbraccia ogni essere particolare, immutabile, semplice, privo di opposizioni al suo interno, sempre uguale a se stesso, non prodotto da alcuna forza, indistruttibile, eterno; ed è insieme il massimo, che concilia ed annulla in sé tutti gli opposti.

Quindi il minimo, preso nel suo senso più ampio, è libero da qualsiasi riferimento di tipo quantitativo, spaziale o fisico, è soltanto l'assolutamente semplice ed indifferenziato. Se il pensiero vuole seguire le tracce della natura, allora deve iniziare dal minimo, attenersi al minimo nella sua riflessione, e con il minimo concluderla. Per cui risulta evidente che la fondazione della scienza della natura, della matematica e della metafisica dovrebbe essere preceduta da un'indagine sul minimo.

[A.3] *Atomismo metafisico e atomismo fisico*, pp. 44-46.

Da Bruno in poi è possibile distinguere tra un atomismo *metafisico* ed uno *fisico*. L'atomismo metafisico ha la sua origine in problemi puramente filosofici e, tenendo conto di questi, anzi addirittura dell'interesse teologico, concepisce il continuo come composto da unità discrete ed indivisibili. Il primo tipo di atomismo si basa sul concetto di *semplice*; prendendo le mosse da questo, considera tutte le grandezze continue in senso atomistico e pertanto fa riferimento anche a speculazioni matematiche. Gli atomi sono ritenuti da esso grandezze puntiformi, nella loro evoluzione successiva punti di forza [*Kraftpunkte*] o monadi, e tutte le monadologie hanno qui la loro origine. L'interesse fisico è per di più del tutto subordinato; si guarda all'utilizzo degli atomi nella spiegazione dei fenomeni fisici come ad un compito estraneo. Per il momento, quindi, quest'atomismo non ha niente a che fare con la fisica. Si è sviluppato dall'atomismo antico, grazie alla penetrazione del pensiero neoplatonico, così com'è manifesto in Bruno.

Per l'atomismo fisico, o *filosofia corpuscolare*, come viene più esattamente denominata, la derivazione da concetti filosofici è invece cosa di secondaria importanza. Se gli atomi siano realmente l'ultimo ed estremo elemento del mondo corporeo e l'assolutamente semplice, è una domanda a cui rinuncia a dare una risposta. Quest'atomismo è del tutto libero dalla necessità del fisico di possedere una teoria del corpo che soddisfi meglio all'esigenza di spiegare i fenomeni fisici di quella aristotelica delle forme sostanziali. Dal punto di vista storico si riconnette in primo luogo, attraverso la mediazione dei medici, a quelle dottrine dell'antichità che consideravano i principi dell'universo sostanze corporee. La filosofia ionica della natura, l'atomismo di Leucippo e di Democrito, Empedocle, Anassagora e le teorie affini degli Stoici e degli Epicurei, tutte devono essere recuperate, per rovesciare e rimpiazzare la fisica aristotelica...

I rinnovatori dell'atomismo sono convinti che le opinioni sia degli antichi che dei tardi oppositori di Aristotele possano essere fatte convenire senza contraddizioni, e, dal loro modo di vedere esclusivamente fisico, non è poi neanche così

insensato come deve apparire da un punto di vista metafisico. Perché, in fin dei conti, si tratta sempre soltanto di opporsi alla materia e alla forma aristoteliche. La fisica che sta appena sorgendo preme per una teoria che si fondi su *sostanze immutabili e corporee*. Nel supporre tali sostanze corporee si trovano d'accordo Democrito, Empedocle e Anassagora, che non riconoscono alcun divenire o morte, ma solo un riunirsi nello spazio, un ordinare ed uno scomporre, un mescolare ed un separare. Questo è il tratto caratteristico comune, grazie al quale si stabilisce, contro Aristotele, che esistono piccole masse corporee le quali si dividono, è vero, in particelle sempre più piccole, ma che non possono sparire dal mondo: corpuscoli estesi, impenetrabili ed in movimento. La filosofia corpuscolare introduce appunto queste particelle, e per mezzo di esse produce il concetto di materia che passa nella fisica più recente.

[B1-2]: K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, erster Band: *Die Erneuerung der Korpuskulartheorie*, L. Voss, Hamburg und Leipzig 1890.

[B.1] *Atomismo matematico*, pp. 368-377:

... La principale obiezione degli aristotelici contro la costituzione atomica del continuo va a parare in questo: corpi indivisibili, quindi privi di parti, non possono neanche formare una grandezza, non possono accrescersi attraverso la loro combinazione. Un minimo aggiunto all'altro non potrebbe mai renderlo più grande. Perché due minimi che fossero contigui dovrebbero (dal momento che non hanno parti) entrare in contatto con l'intera loro massa, in altre parole dovrebbero coincidere. Un punto aggiunto ad un altro punto coincide con esso.

Quest'obiezione – dice Bruno – è falsa. Fondandosi sull'assenza di distinzione tra *minimo* e *termine*, essa si risolve senza possibilità di contraddizione, non appena ci si convince della differenza tra il minimo come prima parte dello spazio, ed il *limite* [*Grenze*] (termine), che non è parte... Un minimo fisico entra dunque in contatto con un altro non con tutta la propria massa, ma solo con il limite, ed il limite non può essere considerato parte di ciò che è delimitato. Il termine si viene a creare solo attraverso il contatto, ed il minimo non è certo composto da termini...

Il minimo fisico è l'atomo, o corpo primordiale; il minimo nella superficie è il punto. Questi minimi sono contemporaneamente contigui a molti altri minimi confinanti, e li toccano parimenti in punti, i quali però non sono minimi, ma termini³. Bisogna pertanto tenere ben presente la distinzione tra il punto come minimo della superficie (che deve essere pensato come un circolo infinitamente piccolo, privo di parti, contiguo ai minimi ad esso vicini) e il punto come termine, che non deve essere inteso come parte del minimo da esso delimitato⁴. I punti di

3. *De minimo*, l. I, cap. 10 [n.A].

4. Ivi, l. IV, cap. 7, p. 145 [...]. Ivi, l. I, cap. 14, scolio p. 49 [...]. Ivi, l. I, cap. 7, scolio p. 30 [n.A].

confine, i quali né sono né possiedono parti, naturalmente non possono neanche essere suddivisi, ma possono benissimo essere moltiplicati. La moltiplicazione avviene attraverso l'incremento dei minimi che si toccano. Tale separazione tra punto come limite e punto come minimo del corpo o della superficie mostra che i corpi, gli atomi ed i minimi non sono essi stessi contigui, ma si toccano soltanto per mezzo dei loro termini, cosicché nel contatto non confluiscono in alcun modo, ma restano separati. Perciò l'aggiunta di un minimo provoca senza dubbio un accrescimento del tutto.

Con l'aiuto della separazione concettuale tra grandezze puntiformi dello spazio e punti del limite, Bruno tenta di costruire una matematica su base atomistica. Ma, mentre fino a questo momento le sue affermazioni sono assolutamente corrette e necessarie, ora ha inizio un'inevitabile confusione nello stabilire i punti di vista e le conclusioni che ne vengono tratte.

Il concetto di minimo è indubbiamente un concetto relativo, in quanto dipende dalle premesse relative agli oggetti trattati, e dagli scopi e dai propositi dell'indagine. È relativo sia in riferimento alla grandezza che in riferimento alla forma che si vuole attribuire al minimo; come l'atomo rispetto al corpo visibile, così anche la gigantesca sfera della Terra può essere considerata un minimo rispetto alla distanza da cui le stelle fisse la circondano⁵... Nella geometria pratica sarà spesso utile fare in modo che una figura sia composta da minimi tali da risultare simili all'intero; nel circolo ciò è possibile solo se si suppone allo stesso tempo ancora un altro tipo di minimi, e precisamente dei triangoli dai lati curvilinei come spazi interposti ai minimi circolari⁶...

Ma se si considera il minimo spaziale in senso assoluto, allora gli si può addire una sola figura, e cioè la forma circolare. Nel piano il minimo deve essere il *cerchio*, nello spazio la *sfera*...

Una volta che si è così stabilita la forma circolare dei minimi, emergono da ciò conseguenze degne di nota in rapporto alla composizione delle figure nello spazio. Il triangolo più piccolo possibile richiede tre minimi per essere raffigurato, il quadrato ne richiede quattro; il circolo, se deve contenere più di un minimo, sette, di modo che il minimo che si trova al centro è contemporaneamente contiguo a sei minimi in sei punti⁷...

5. Ivi, l. I, cap. 8, scolio p. 37 [n.A].

6. Ivi, l. I, cap. 12, scolio p. 47 [n.A].

7. Per illustrare il suo ragionamento Lasswitz si serve della figura che qui riportiamo. La terza immagine da sinistra, i sei cerchi tangenti ad uno centrale (dello stesso diametro), i quali a loro volta formano un circolo che li contiene tutti, viene chiamata da Bruno *Area di Democrito* (cfr. *De minimo*, l. I, cap. 14). Sull'origine di questo modello esplicativo della struttura della materia, nonché sulla fortuna che incontrò presso i fisici del XVII secolo, si veda C. Lüthy, *Bruno's Area Democriti and the Origins of atomist Imagery*, «Bruniana & Campanelliana», IV (1998), 1, pp. 59-92.

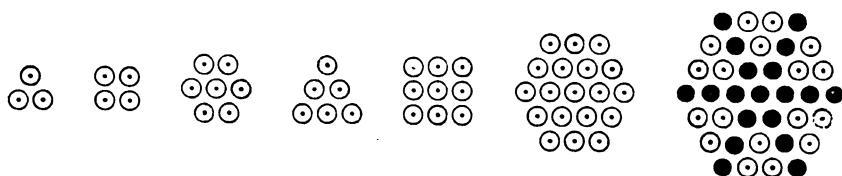


Fig. 1

Ma con ciò risulta evidente che né una figura rettilinea, né un circolo possono accrescersi per l'aggiunta di *un solo* minimo; al contrario, ne è sempre necessario un certo numero. Nel triangolo sono richiesti in una sola volta, nell'ordine, 3, 4, 5 nuovi minimi, ecc.; nel quadrato 5, 7, 9, ecc.; nel circolo 12, 18, 24, e così via. Tale serie di minimi, per mezzo della quale il contenuto di una figura viene accresciuto (senza mutare la forma), Bruno la chiama uno *gnomone*. Ora, Bruno crede che a causa della disuguaglianza degli gnomoni che devono essere addizionati, anche le somme dovrebbero risultare ogni volta disuguali, e che pertanto non potrebbero mai darsi due figure che contengano uno stesso numero di minimi. Da ciò deduce che in generale nessuna figura possa essere trasformata in un'altra, neppure una figura rettilinea in un'altra rettilinea, e tanto meno in un circolo...

Il motivo precipuo per il quale Bruno sostiene questa conclusione, che cioè figure con uno stesso numero di minimi, a causa della crescita irregolare, non sarebbero possibili, è d'altronde scorretto, perché in realtà nelle serie dei diversi numeri poligonali lo stesso numero può ripetersi; così, per fare un esempio, 36 è sia l'ottavo numero triangolare che il sesto numero quadrato, vale a dire si possono aggiungere 36 circoli tanto ad un quadrato che ad un triangolo; nel lato del triangolo verrebbero allora a trovarsi 8 circoli, nel lato del quadrato 6... La conclusione che Bruno trae, che, in senso stretto ed assolutamente, una figura non può mai essere trasformata in un'altra, si basa quindi su di un errore matematico; ma questo non ci dice poi molto, dal momento che Bruno ha sottomano molti altri motivi per le sue affermazioni.

Infatti non solo una figura non può mai essere uguagliata ad un'altra, ma perfino una stessa figura non può essere costruita due volte nello stesso modo, non può essere ripetuta nella stessa guisa. Perché, innanzitutto, in generale non esistono in nessun luogo, in natura, due cose o due parti identiche; anche se la grandezza del minimo è sempre la stessa, bisogna supporre ugualmente per l'ordinamento delle singole classi di individui tanti minimi diversi, quante sono le classi che devono essere prodotte... Perfino la difformità delle parti impedisce già una completa uguaglianza dei corpi o delle figure. In secondo luogo, in natura non esistono né quiete né immobilità [*Verharren*]. Tutto è concepito in continuo movimento, mutamento, scomposizione e ricomposizione...

Da questo segue non solo che in natura non possono darsi due figure identiche, ma anche che in generale *non esiste una figura matematica esatta*. In natura non esiste un cerchio finito; il cerchio percepito con i sensi in realtà non è un cer-

chio⁸. La regolarità, come l'assoluta uguaglianza, non è disponibile mai ed in nessun luogo. Così, di fatto, non è neanche possibile dividere una linea in due parti esattamente uguali, e se si effettua ripetutamente la divisione, ci si imbatte tuttavia di nuovo in un altro atomo...

Grazie all'interpretazione atomistica dello spazio, Bruno crede infine di essersi sbarazzato di tutte le difficoltà implicite nel concetto di irrazionalità. Non esiste più una differenza tra razionale ed irrazionale. Per questo motivo anche la trigonometria con le sue tavole dei seni diventa superflua, anzi, si prospetta addirittura, attraverso il confronto tra l'unità di misura della corda e quella dell'arco, una strada per la misurazione della circonferenza; tuttavia, solo per mezzo di congetture estrinseche, poiché, come si deduce dai principi, non si potrà mai parlare di un'uguaglianza interna⁹.

[B.2] *Atomismo fisico*, pp. 377-381:

Questa bizzarra matematica ha origine in Bruno dal fatto che i suoi minimi sono pur sempre anche *atomi del continuo fisico*. E veramente l'esistenza del minimo si adatta allo spazio come al corpo, perché si adatta al pensiero stesso... E che cosa compone gli spazi tra gli atomi sferici? Qui si trova il *vacuum* o l'etere, il quale rappresenta al tempo stesso lo spirito del mondo [*Weltgeist*] che penetra tutto, ed il fluido che tutto avvolge. Un *vacuum* in sé privo di dimensioni proprie non esiste; esiste invece soltanto uno spazio vuoto [*einen leeren Raum*], in quanto è la reale estensione corporea, atta a ricevere ora l'uno, ora l'altro corpo. Uno spazio privo di corpi non si dà mai nella realtà, è possibile solo nell'astrazione del pensiero. Se non è disponibile nient'altro per riempire lo spazio, allora questo compito spetta all'etere; l'etere è lo spazio fisico [*der physische Raum*]¹⁰. Gli atomi, intesi come l'assolutamente pieno, ed il *vacuum* come l'assolutamente vuoto, in quanto principi (come li suppose Democrito) per Bruno non sono sufficienti. Egli non può immaginarsi gli atomi senza una particolare materia che li renda coesi e li avvolga¹¹, come fa l'acqua con i frammenti di terra, i quali senza di essa si disperderebbero nell'infinito¹². Questa materia è l'etere, per il quale impiega sia il nome *etere* [*aether*] che *aere* [*äër*]. Ma per il nome *aere* bisogna distinguere due significati. L'aria come viene intesa abitualmente, l'aria che circonda la Terra e che respiriamo non è un elemento puro, ma contiene anche aggiunte di acqua e terra, sostanze umide e secche, sebbene in piccola misura¹³. *Etere* invece sta per cielo, vuoto, lo spazio

8. *De minimo*, l. II, cap. 4, p. 61; l. I, cap. 2, p. 56 [n.A].

9. Ivi, l. III, cap. 6, p. 110; cap. 7, p. 111; cap. 12, p. 128 [n.A].

10. *Acrotismus seu rationes articulorum physiconum* [...], art. 33, p. 59 [...]. Art. 37, p. 71. Inoltre *De immenso*, l. I, cap. 9, scolio p. 177 s.; *Infinito*, Wagner vol. II, pp. 32-33 [n.A].

11. *De minimo*, l. I, cap. 2, scolio p. 10 [...]; ivi, l. I, cap. 11, scolio p. 44 [...] [n.A].

12. *De immenso*, l. VI, cap. 12, p. 538; *Infinito*, Wagner vol. II, p. 65 [n.A].

13. *De immenso*, l. IV, cap. 14, p. 418 [n.A].

assoluto che è presente in tutti i corpi e che nella sua infinità li comprende tutti. Esso è privo di qualsiasi qualità e capacità d'influenza, immutabile e immortale. Tutti i mutamenti, come il moto degli astri o l'azione della luce e del calore non procedono dall'etere, ma solo dalle sostanze che sono in esso contenute; perché senza una materia umida o terrosa alla base, non può aver luogo alcun atto di tale potenza, come la luce ed il calore. L'etere può essere considerato lo spazio, poiché viene attraversato¹⁴. Per la sottigliezza e la forza della sua sostanza lo si chiama anche spirito del mondo [*Weltgeist*] (*spiritus universi*), il quale, grazie alla sua natura umida, calda e luminosa nutre e vivifica dall'interno ogni cosa¹⁵. Per questo Bruno può riconoscere, perfino nel vortice degli atomi di Democrito, uno spirito creatore che agisce attraverso il Tutto¹⁶.

L'idea dello spazio vuoto e quella dell'etere che lo colma, etere che è a sua volta pensato come spirito del mondo, esteso nello spazio ma impalpabile, in Bruno si fondono in una sola. Il concetto di una materia spirituale, vale a dire di una sostanza sottile, che non è propriamente corpo (perché non è tangibile) ma neanche puro spirito (perché è estesa nello spazio), questo concetto di un agente intermedio dell'anima del mondo, a metà strada tra il corporeo e lo spirituale, era certo diffusa presso tutti i filosofi dell'epoca. In Bruno questo *spiritus* viene identificato con il *κενόν* di Democrito. Gli spazi vuoti tra gli atomi non devono più essere considerati come il nulla in contrapposizione all'essere, perché, in questo caso, difficilmente sfuggirebbero all'attacco di Aristotele (secondo il quale il nulla non potrebbe neanche essere esteso nello spazio e pertanto neanche separare i corpi), ma si trasformano in uno spazio reale, che ora diviene anche rappresentabile per mezzo dei sensi e quindi in grado di separare ed unire contemporaneamente gli atomi dei corpi. L'etere di Bruno riempie l'intero spazio tra i corpi celesti come quello tra gli atomi sferici; esso è lo spazio concepito in senso fisico [*der körperlich gedachte Raum*], in cui il moto dei corpi procede da se stesso senza ostacoli, per mezzo del quale anzi viene forse addirittura prodotto; perché l'etere è allo stesso tempo lo spirito del mondo, il detentore di ogni forza che pervade i corpi ed agisce dall'interno. In questo aspetto si trova, com'è evidente, la differenza fondamentale tra Bruno e la fisica moderna, per la quale l'etere gioca il ruolo di intermedio meccanico, mentre Bruno rigetta ogni azione meccanica in natura, riconoscendo solo quella dinamica dell'anima del mondo [*Weltseele*].

In contrapposizione all'etere di natura spirituale si trova il mondo corporeo tangibile, e l'espressione *atomi* si riferisce, in senso pregnante, alle ultime parti del loro sostrato. Gli atomi sono ciò che è soltanto pieno, solido, rigido, non ulteriormente divisibile. Da questi atomi sono composti tutti i corpi, da loro sono costrui-

14. Ovviamente, dalla luce e dal calore. Qui Lasswitz rimanda ad un passo del *De immenso* (scolio p. 421) e ad uno del *De monade* (p. 69).

15. *De immenso*, l. V, cap. 1, p. 460 [n.A].

16. Ivi, l. V, cap. 3, p. 467, vv. 36-38 [n.A].

ti – ciò vale almeno fin tanto che si tratta dei corpi percepibili con i sensi¹⁷. Perfino gli atomi dei corpi fisici non contengono più le proprietà specifiche del corpo, perché sono esattamente i primi principi, privi di qualità, a partire dai quali tutti i corpi vengono assemblati; essi sono nel vero senso della parola la materia di tutto ciò che possiede una consistenza corporea... Gli atomi non hanno le forme dei corpi di cui compongono le parti. Dal momento che gli atomi sono immutabili ed impenetrabili, naturalmente non può aver luogo neanche una loro mescolanza nel senso della Scolastica, vale a dire una combinazione reciproca delle loro proprietà o parti, ma soltanto una mescolanza degli uni con gli altri [*Untereinander-mischung*], un'aggregazione e disgregazione degli atomi interi...

Con questa lettura atomistica dell'universo corporeo, Bruno ha superato l'incantesimo della concezione scolastica di mescolanza e di forma. È venuta meno la preoccupazione per la forma unitaria del composto. Il *continuum* sussiste soltanto per la sensibilità; l'intelletto vede nel corpo composto la moltitudine innumerevole degli atomi. Ma proprio su questo poggia l'omogeneità del corpo, perché il minimo è certamente, come la sostanza che lo comprende, sempre lo stesso in tutti gli atomi.

17. *De minimo*, l. II, cap. 4, scolio p. 66 [...] [n.A].

PIETRO SECCHI

ELEMENTI DI TEOLOGIA NEL *DE UMBRIS IDEARUM*

SUMMARY

In Bruno's *De umbris idearum* the gnoseological, ontological and theological spheres are strictly intertwined. By taking into account this connection, the article aims at identifying the theological models which are employed: the platonic model, which separates sensible and intelligible; the dynamic model, which makes the principle be part of its own production; and the "Christian" model, which grants the existence of ideas on the part of individuals. This simultaneous use of diverse models can be understood only considering the practical goal of the work in question, which is to ensure a space and an instrument for human action. In this perspective, the role and the function of the famous *schala naturae* also deserves to be re-discussed.



Il *De umbris idearum* si presenta come opera eminentemente mnemonica. Già nel frontespizio è dichiarato il fine del discorso sulle ombre. Esse sono «esposte per apprendere la scrittura interiore e compiere operazioni mnemoniche fuori dal comune»¹. È tuttavia lo stesso Bruno ad avvertire il suo lettore che la problematica gnoseologica non è affatto separabile dall'ontologia. Quest'ultima, a sua volta, esige che si definisca il rapporto tra la natura, di cui l'uomo fa parte, e il principio da cui essa deriva. Ecco il nesso tra teologia, ontologia e gnoseologia che è alla base del *De umbris* e che il presente lavoro cercherà di analizzare nelle sue ragioni e nella sua genesi. Più in particolare, si presterà attenzione ai modelli teologici utilizzati, alla loro struttura e alle loro finalità. Verrà tralasciato l'aspetto mnemonico nel senso più tecnico², e ci si limiterà a trattare le prime due parti del *De umbris* senza occuparsi dell'allegata *Ars memoriae*.

Il *De umbris idearum* costituisce, secondo Michele Ciliberto, il vero e proprio 'libro archetipo' della filosofia di Bruno, ignorare il motivo della umbratilità significherebbe misconoscerne il cuore³. Il concetto di ombra rac-

1. G. Bruno, *Le ombre delle idee*, introduzione di M. Ciliberto, traduzione e note di N. Tirinnanzi, Bur, Milano 1997, p. 37.

2. Si veda in particolare R. Sturlese, *Per un'interpretazione del 'De umbris idearum' di Giordano Bruno*, «Annali della Scuola Normale di Pisa», XXII (1992), pp. 943-968.

3. Cfr. M. Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Editori Riuniti, Roma 1986, p. 66. Sull'importanza del *De umbris* nell'ambito della filosofia bruniana, si

chiude in effetti quelli che possono essere considerati i cardini della 'filosofia nolana': la presenza di un'unica sostanza o natura oltre la differenza delle sue manifestazioni e l'impulso all'azione e alla *praxis*, nell'opposizione ad ogni concezione 'ociosa' tanto di Dio quanto dell'uomo. Proprio la lettura dell'opposizione, che è al tempo stesso relazione, tra unità e molteplicità, tra luce ed ombra, unitamente alla ricerca di uno strumento che garantisca una soluzione positiva sul piano operativo, costituisce l'oggetto di quella che Bruno definisce la sua 'arte solare'. Essa è semplice ed è facilmente apprendibile purché si conoscano bene le dottrine metafisiche dei platonici. Il platonismo costituisce dunque l'*humus* sulla quale si costruisce il discorso e platonismo significa, qui come nel *De immenso*, innanzitutto *chorismós*. Proprio all'insegna del dualismo platonico, l'*intentio prima* descrive la condizione umana tanto dal punto di vista ontologico quanto da quello gnoseologico. La natura dell'uomo non è tale da poter dimorare nello stesso campo della verità e se la verità è luce, l'uomo non può far altro che risiedere nell'ombra. Simbolo di questa condizione è la sposa del *Cantico dei Cantici*, che dice «sub umbra illius quem desideraveram sedi»⁴. Si pone subito una differenza incolmabile tra la condizione dell'ombra e la luce, tra la natura e Dio. Lo iato tra le due componenti è evidenziato dal desiderio che si agita nell'ombra poiché esso scaturisce da una privazione. Tutto ciò che è altro dal primo principio è altro dalla verità e bontà e pertanto aspira infinitamente ad esse. Tale aspirazione conferisce all'uomo e alla natura in generale il suo carattere di vanità: «Vanitas homo vivens», «universa vanitas»⁵.

Posta la separazione tra i due piani dell'essere e della conoscenza, il problema decisivo diviene quello di stabilire una comunicazione fra di essi. E così Bruno si chiede, in quella che è la domanda fondamentale del *De umbris*:

Qui autem fieri potest ut ipsum cuius esse non est proprie verum, et cuius essentia non est proprie veritas, efficaciam et actum habeat veritatis?⁶

La domanda sembra essere retorica, la risposta infatti non fa che ribadire l'insopprimibilità della differenza. Non soltanto è sufficiente, ma addirittura

vedano anche i più recenti studi di N. Badaloni, *Sulla struttura del tempo in Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», III (1997/1), pp. 11-46 e Id., *Il 'De umbris idearum' come discorso del metodo*, «Paradigmi», LIII (2000), pp. 161-195.

4. *De umbris*, BUI 25.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

tura è molto per l'uomo sedere all'ombra del bene e del vero. Tuttavia questa non può essere soltanto una domanda retorica. Bruno non si ferma alla constatazione di un abisso e dell'impossibilità di varcarlo. Dio e la luce sono sì altro dall'uomo e nella loro pienezza sono irraggiungibili ma, nel limite della partecipazione e nell'opacità dell'ombra, possono essere attinti. È interessante notare come la domanda investighi la possibilità di comunicazione e connessione tra ombra e luce, tra umano e divino tanto da un punto di vista ontologico quanto da un punto di vista operativo. Può essere letto in tal senso il sintagma *efficaciam et actum*. Vale a dire, duplice è la possibilità che deve essere indagata: se ciò che non è propriamente verità possa ugualmente esistere, pur con un grado di perfezione minore (è quanto esprime il termine *actum*); e se ciò che non è propriamente verità possa dar luogo ad un'azione efficace, che entri in qualche modo in contatto con la verità stessa, benché non la esaurisca (è ciò che indica il termine *efficaciam*). Non c'è altra via per rispondere al quesito che discutere a fondo la natura dell'ombra, scandagliarne la struttura ontologica.

Se l'*intentio prima* si è soffermata sulla separatezza, l'*intentio secunda* va, per così dire, a scoprire la possibilità della relazione e del contatto. Bisogna far attenzione, avverte Bruno, a non confondere l'ombra con la tenebra. L'ombra infatti non è tenebra «sed vel tenebrarum vestigium in lumine, vel luminis vestigium in tenebris»⁷. Media tra luce e tenebra, non può essere verità assoluta, ma neanche assoluta mancanza di verità: in questo trattato deve essere intesa come «lucis vestigium, lucis particeps, lux non plena»⁸. Ora è chiaro che, se nell'ombra c'è una traccia o un vestigio di luce, la domanda fondamentale del *De umbris* trova per lo meno la condizione di possibilità della sua esistenza, la legittimità del contatto che si propone di ricercare. L'ombra, in altre parole, ha un suo statuto ontologico, ha un *actum veritatis* in quanto ritrova in sé il principio da cui deriva. Dall'affermazione della possibilità del cammino alla sua descrizione, il passaggio è immediato. Si annuncia così anche la possibilità dell'*efficaciam*, ovvero il potere dell'ombra di agire e, agendo, di avvicinarsi a quel *vestigium luminis* appena scoperto:

... duplici aliquem accidit esse sub umbra: umbra videlicet tenebrarum et – ut aiunt – «mortis», quod est cum potentiae superiores emarcescunt, et ociantur, aut subserviunt inferioribus, quatenus animus circa vitam tantum corporalem versatur, atque sensum; et umbra lucis, quod est cum potentiae inferiores superi[i]oribus adspirantibus in aeterna eminentioraque obiecta subiiciuntur, ut accidit in caelis

7. Ivi, p. 26.

8. *Ibid.*

versanti qui spiritu irritamenta carnis inculcat. Illud est umbram incumbere in tenebras, hoc est umbra incumbere in lucem. In horizonte quidem lucis et tenebrarum nil aliud intelligere possumus quam umbram. Heac in horizonte boni et mali, veri et falsi. Hic est ipsum quod potest bonificari, et maleficari, falsari et veritate formari; quodque istorum tendens sub istius, illorsum vero sub illius umbra esse dicitur⁹.

L'eccezionalità dell'esperienza umbratile consiste nella sua dinamicità. Duplice può essere il cammino, si può oziare e intorpidire in direzione delle tenebre oppure innalzarsi e protendersi verso la luce. L'uomo non ha dunque una posizione definita nella gerarchia ontologica ma, a seconda del suo operare, egli determina il proprio essere e inesauribile è la possibilità di migliorarsi, come inesauribili sono le gradazioni dell'ombra. Si fondono, in questa concezione, tanto l'istanza propriamente platonica quanto l'impulso tipicamente rinascimentale a ravvisare nelle condizioni dell'esistenza non soltanto una caduta dalla verità e dalla bontà ma anche uno spazio autonomo degno di essere percorso e determinato. Escluso dal campo della verità, l'uomo si muove lì dove gli opposti sono opposti, dove il bene e il male, il vero e il falso sono antitesi operanti. Soggiace a questa seconda parte dell'*intentio* la lettura di Cusano, del *De docta ignorantia* e del *De coniecturis*. Nella luce, ossia in Dio, vi è *coincidentia oppositorum*; al contrario, nell'universo, ossia nell'ombra, la precisione assoluta è irreperibile¹⁰. Questo perché la luce non può comunicarsi se non *diminutive* e non può essere ricevuta se non secondo l'alterità, secondo la disposizione del ricevente¹¹. Se infatti la luce divina si comunicasse, e fosse accolta, nella sua assolutezza non avremmo alcuna molteplicità e non usciremmo dalla dimensione della divinità *ad intra*. Contratto sotto una specie corporea determinata, ogni ente rappresenta un'immagine dell'esemplare da cui proviene e il giudizio conoscitivo umano, insolubile dalla natura della sua contrazione, non può che avere validità limitata, 'congetturale'.

C'è da chiedersi ora, posta la differenza e posta anche la relazione, quale sia precisamente il rapporto tra i termini in questione. Se infatti la luce, nella sua forma pura, è ontologicamente prima rispetto all'ombra e se l'ombra si presenta come presenza in forma diminuita della luce, come si determina il passaggio dall'una all'altra? Come si origina l'ombra a par-

9. Ivi, p. 28.

10. Cfr. N. Cusano, *De coniecturis*, I, 9: «... cum praecisio aequalitatis impossibilis sit in omni finito».

11. Cfr. N. Cusano, *De beryllo*, XVI, 17-19: «... sed in similitudine sua, quae potest secundum magis et minus recipi secundum dispositionem recipientis, est communicabilis».

tire dalla luce? Ci troviamo dunque di fronte al problema teologico del rapporto della natura con il suo principio: la soluzione dell'*intentio quinta*, pregna di neoplatonismo, esclude ogni interpretazione creazionistica:

Umbras eas in proposito maxime consideramus quae sunt appetituum, et cogitativae facultatis obiecta, sub specie veri bonique concepta, quae sensim ab unitate illa supersubstantiali decedentia, per crescentem multitudinem, in infinitam multitudinem – ut Pythagoreorum more loquar – progrediuntur; quae quantum ab unitate recedunt, tantum ab ipsa quoque veritate elongantur¹².

La scelta di Bruno è netta e decisiva. Egli abbandona il filone aristotelico-tomista, sul quale era avvenuta la sua formazione teologica, e si colloca nella corrente neoplatonica sulla scia di Plotino, Ficino e Cusano. La prima conseguenza decisiva di questa scelta di campo è l'abbandono della concezione di Dio come sostanza o essenza. Dio è al di là dell'essenza, è sovrasostanziale. Non ha perciò alcun senso un 'discorso affermativo' sul divino, tendente ad individuarne le perfezioni o gli attributi a partire dalle creature. Si nega qui implicitamente ogni legittimità alla teologia sermocinale, proprio come succederà all'inizio del *De la causa*. Tuttavia il discorso non assume affatto la radicalità e lo sviluppo che assumerà nei dialoghi italiani e ancor di più nel *De immenso*. In questo luogo Bruno ha bisogno di proporre un modello teologico per giustificare la derivazione dell'ombra e il modello neoplatonico appare il più appropriato. Non che egli non ne condivida i motivi principali, quali appunto l'impredicabilità del primo principio e il carattere necessario della sua attività, ma il *De umbris* non ha alcun interesse a dimostrare la verità di tali elementi. Essi vengono utilizzati e iscritti in un disegno differente, prettamente umano si potrebbe dire. L'altra conseguenza della scelta neoplatonica è la consapevolezza che la discesa dall'Uno è al tempo stesso allontanamento dalla verità e dalla bontà. Si è già vista, nell'*intentio prima*, l'alterità tra l'ombra e la luce, tra la natura e Dio della quale erano state chiamate a testimoniare le Sacre Scritture. Se lì la distinzione ha un ruolo solamente preliminare e programmatico – in quanto pone i limiti di possibilità del discorso pratico e conoscitivo che si sta per proporre – qui invece, nell'*intentio quinta*, lascia scorgere la sua genesi. L'alterità, in altre parole, non è più la cornice entro la quale si colloca la vicenda ma è la vicenda essa stessa, oggetto di indagine filosofica, se non vogliamo dire teologica. E la vicenda riprende proprio la caratterizzazione iniziale di *vanitas*. Questo perché il dipanarsi dell'essere, l'esplinarsi dell'Uno non può avvenire se non attraverso una diminuzione e una

12. *De umbris*, BUI 28-29.

perdita. Come infatti la luce potrebbe entificarsi e rendersi visibile se non con il concorso dell'oscurità? La vicenda dell'essere assume dunque le caratteristiche proprie dell'emanazione plotiniana: attenuazione progressiva della sorgente luminosa fino alla sua estinzione nelle tenebre. Non appena si discende dall'Uno, il limite assume consistenza ontologica e dà luogo al molteplice. L'affievolimento della luce produce la materia e il corpo, ossia la tenebra. Dall'incontro tra essere e non essere, tra luce e tenebra, tra Dio e il nulla nasce l'ombra, la commistione tra forma e informe, la natura infinitamente varia:

Unde nota quemadmodum de luce et tenebra – tenebram enim densitatem corporis appello – nascitur umbra, cuius lux pater est, tenebra mater; et non adest nisi hac et illo praesente; atque ita sequitur lucem, ut eadem fugiat, quasi pudeat ipsam matris speciem praesentare patri...¹³.

Accanto all'idea neoplatonica della continuità e della degradazione lineare, esposta nell'*intentio quinta*, torna qui in primo piano il motivo più propriamente platonico del *chorismós*. La natura è geneticamente macchiata da un indelebile vizio di composizione, la materia. L'ombra, che della materia si compone, è irrimediabilmente altro da Dio, al quale si vergogna addirittura di presentarsi, visto il suo aspetto carente. La negatività ontologica delle tenebre scava un abisso incolmabile tra la luce e l'ombra e rende la soluzione teologica impiegata fortemente imperniata sull'alterità e sul dualismo. La natura è al tempo stesso un tendere progressivo ma anche un progressivo allontanarsi da Dio, è inquietudine, è moto e alterazione continua laddove la divinità è stasi, onnipresente ed onnifondante con la sua semplicità.

Non bisogna tuttavia dimenticare ciò che l'*intentio secunda* aveva ben definito e cioè che l'ombra va tenuta ben distinta dalla tenebra. In essa vi è infatti una traccia di luce e non può dunque essere identificata con il nulla. Proprio la presenza della luce nell'ombra garantisce quella possibilità di esistere che, seppur imperfetta, è propria della natura. Essa non è un miscuglio senza senso, ma una concatenazione ordinata di enti che può sempre essere percorsa in due direzioni. Si era detto del carattere straordinario dell'esperienza dell'ombra, limite sì ma anche possibilità di conoscenza e di autodeterminazione. Così l'*intentio septima*:

Cum vero in rebus omnibus ordo sit atque connexio, ut inferiora mediis et media superioribus succedant corporibus, composita simplicibus, simplicia simplicioribus uniantur, materialia spiritualibus, spiritualia prorsus immaterialibus adhaere-

13. Ivi, p. 42.

ant, ut unum sit universi entis corpus, unus ordo, una gubernatio, unum principium, unus finis unum primum, unum extraemum; cumque – ut non ignoraverunt Platoniorum principes – demigratio detur continua a luce ad tenebras – cum mentium quaedam per conversionem ad materiam, et aversionem ab actu, subeunt naturam atque fatum –, nihil impedit quominus ad sonum cytharae universalis Apollinis ad superna gradatim revocentur inferna, et inferiora per media superiorum subeant naturam...¹⁴.

Compaiono qui, quelli che Sandro Mancini ha recentemente definito i due 'vettori' della filosofia bruniana, ossia l'identità e la differenza¹⁵. L'identità dell'Uno, del principio che precede la natura e da cui la natura deriva, si conserva, in forma attenuata e perciò visibile all'uomo, anche nelle sue manifestazioni. La sempre crescente differenza, che porta con sé crescente movimento e alterazione, non è incomprendibile né irrazionale perché ha al suo interno il filo rosso attraverso il quale è possibile cogliere la sua origine e la sua storia. Si scopre così nella natura un ordine e una connessione fra gli enti dovuta al fatto che unica e assolutamente semplice è l'origine e di conseguenza unico e omogeneo è anche il suo sviluppo: se unico è il *principium* e unico il *finis*, analogamente unici devono essere *ordo* e *gubernatio*. Si rivela qui un altro carattere del neoplatonismo di questa prima opera parigina di Bruno, non meno decisivo di quelli che avevano riportato il motivo del *chorismós* in primo piano: il carattere dinamico del principio che si viene a porre non soltanto come sorgente della natura-ombra ma anche come *lex* che della natura regola il mostrarsi fenomenico. Una volta posto infatti il principio come privo di ogni diversità e composizione e una volta affermata la produzione del molteplice come emanazione, il principio stesso non può non entrare a far parte del processo, non può evitare di proporsi anche come mezzo. Ed è proprio questa dinamicità della luce o del divino che garantisce la possibilità della continuità tra gli enti e quindi lo spazio di manovra dell'esistenza e della conoscenza umana. In che modo infatti le cose materiali potrebbero toccare le spirituali se non in virtù di un'unica essenza diveniente da cui si generano ora le une ora le altre? Lo stesso processo di derivazione dell'ombra dalla luce, che sembrava aver nuovamente e forse definitivamente posto l'accento sulla scissione e sulla separatezza, appare ora, attraverso l'*intentio septima*, come la soluzione più efficace per riprendere quel cammino che la domanda fondamentale aveva auspicato.

14. Ivi, pp. 29-30.

15. Cfr. S. Mancini, *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*, Mimesis, Milano 2000, pp. 19-37.

Sono state osservate, fino a questo momento, due spinte opposte, centrifughe, a proposito del rapporto tra i molti e l'Uno, la natura e Dio. Da un lato l'istanza più propriamente platonico-parmenidea dell'*intentio prima*, che si basa sulla rigida separazione di unità e molteplicità, di quiete e movimento. Essa fissa in primo luogo la cornice del limite e della differenza ontologica: là dove esistono movimento e pluralità non può darsi la verità che è, come si dirà nel *conceptus IX*, coincidenza di identico, permanente ed eterno. Se si rimanesse all'interno di questa prospettiva, la soluzione del rapporto non potrebbe che essere un esemplarismo *ab aeterno*; non si vede infatti in che modo il movimento potrebbe generarsi dalla quiete né la molteplicità dall'unità. Da sempre ad una serie di modelli ideali dovrebbero corrispondere imitazioni sensibili con minor grado di perfezione e verità. Un ulteriore problema risiede nel fatto che il mondo archetipale non è concepito da Bruno alla stregua del puro platonismo, ossia composto da idee (*res*) individualmente sussistenti, ma attraverso la mediazione cusaniiana che ricorre allo schema *complicatio-explicatio*. In altri termini, le idee sono presenti nella mente divina (nella luce) non nella loro singolarità ma come Dio stesso. Se, come si afferma nella *intentio XXX* e nel cinquantottesimo paragrafo del *De possess* cusaniiano, Dio è «actu quiddid quod esse potest» e se in Dio non può darsi alcuna pluralità, ne segue che le idee degli enti sensibili non sono altro che l'essenza divina. Allora ancora, da dove il passaggio dall'unità alla molteplicità? Da dove quella possibilità di esistenza di una molteplicità modelli ideali distinti, che sola giustificerebbe l'esistenza di una molteplicità sensibile? Il problema sembra toccare più da vicino Bruno che Cusano. Il cardinale tedesco infatti nell'ultima fase del suo pensiero, fedele alla concezione della gratuità cristiana, abbandona l'idea della creatura come *explicatio*, trasformandola in *intentio* della volontà dell'onnipotente¹⁶, e ripiega su posizioni fideistiche per risolvere il problema della derivazione dell'alterità che, per sua stessa ammissione, gli si era rivelato filosoficamente irrisolvibile¹⁷. Il

16. Cfr. N. Cusano, *De beryllo*, XIII, 20-21: «Omnis igitur creatura est intentio voluntatis omnipotentis». Per quanto riguarda l'evoluzione interna al pensiero di Cusano, si vedano F. E. Cranz, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, Ashgate Variorum, Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney 2000; A. Dahm, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues: ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445*, Aschendorff, Münster 1997; K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998.

17. Cfr. N. Cusano, *De visione Dei*, XIV, 5-11: «Doces me, domine, quomodo alteritas, quae in te non est, etiam in se non est nec esse potest. Nec facit alteritas, quae in te non est, unam creaturam esse alteram ab alia, quamvis una non sit alia. Caelum enim non est

Nolano, si potrebbe dire, eredita da Cusano soltanto il problema, non la soluzione. Del tutto assente è, per ovvi motivi legati alla sua polemica anticristiana, ogni ricorso al volontarismo divino. La prima tendenza, platonico-parmenidea del *chorismós*, non si rivela dunque sufficiente a risolvere il problema del rapporto tra Dio e natura, tra luce e ombra, rischiando altresì di lasciare i due elementi irrelati. È così che, attraverso l'affermazione della duplice natura dell'ombra come *veri latentiam* e dell'unicità del principio e del mezzo, Bruno fa intervenire la seconda istanza, descritta in termini di dinamicità del principio. Non che questa seconda istanza non crei problemi altrettanto gravi. Una volta tenuti fermi tanto l'assoluta semplicità del principio quanto la sua diffusività emanatistica, rischia di venir meno proprio quella separatezza dell'*intentio prima* che, a detta di molti studiosi, costituisce la cornice di ogni riflessione bruniana. Che cos'è infatti che fa sì che l'infinito, nel movimento del suo comunicarsi, venga accolto finitamente se non si dà alcuna materia esterna a esso che ne giustifichi il particolarizzarsi? Più in dettaglio, il limite non può essere posto né al di fuori del principio, pena la caduta in un dualismo di stampo manicheo, né ovviamente al suo interno, pena il compromettere la sua semplicità e con essa l'eternità e la verità. Il problema tuttavia non è affrontato da Bruno in queste pagine del *De umbris*, che egli sembra destinare ad altro scopo. Sempre nell'*intentio septima* infatti si legge:

Quidquid ergo sit de alia descensus specie de qua Theologorum prudentia decernat, illud obnixè nobis est intentandum, ut pro egregiis animi operationibus naturae schalam ante oculos habentes, semper a motu, et multitudine, ad statum et unitatem per intrinsecas operationes tendere contendamus¹⁸.

Qualunque sia il modo in cui i molti derivano dall'Uno, è un qualcosa che riguarda i teologi e non è interesse del *De umbris* che è eminentemente gnoseologico-operativo. Avere davanti a sé la *schala naturae* e tendere dal moto e dalla pluralità alla quiete ed all'unità non ha altro scopo che compiere «egregie operazioni dell'animo». Ancora, poco dopo, nell'*intentio nona*, il carattere per così dire pratico-funzionale della riflessione è ribadito con forza. L'istanza di dinamicità del principio, che si configura come mezzo e pone l'accento sull'unità dell'ordine, rende gli enti simili, per non dire omogenei, l'uno all'altro. Ciò permette che la natura da tutto possa pro-

terra, licet verum sit caelum esse caelum et terram terram. Si igitur quaesiero alteritatem, quae neque in te neque extra te est, ubi reperiam? Et si non est, quomodo terra est alia creatura quam caelum? Nam sine alteritate non potest hoc concipi».

18. BUI 31.

durre tutto (è il principio secondo cui *ex omnibus fiunt omnia*, che è poi alla base della vicissitudine bruniana) e soprattutto che la ragione da tutto possa conoscere tutto. Nello stesso momento però in cui Bruno sembra aver deposto l'istanza teologica per far posto alla gnoseologia e considerare quindi l'ordine soltanto da questo secondo punto vista, la considerazione del primo principio riemerge a complicare il quadro concettuale. Dall'ordine considerato nell'*intentio nona* all'ordine considerato nell'*intentio XII* il passaggio è breve. In quest'ultima tuttavia, alle caratteristiche della natura come ordinata e molteplice, si oppone il primo principio che «nec ordinatum, nec in ordine licet intelligere». Siamo di nuovo nell'ambito dell'*intentio prima* e del *chorismós* platonico-parmenideo.

Per risolvere questa ambiguità è opportuno ritornare a quanto affermato all'inizio del presente lavoro, ossia al fatto che il *De umbris* è opera eminentemente mnemonica e che tuttavia non può non confinare, o forse sconfinare, nell'ontologia. Riconsiderare alla luce di quanto letto finora il rapporto tra gnoseologia e onto(teo)logia ci condurrà fuori dall'*empasse*. Si tenga presente un'asserzione dell'*intentio XIII*:

Certe si quemadmodum indissolubilis concordia fines primorum connectit principii secundorum et calcem eorum quae antecedunt capitibus eorum quae proxime sequuntur, catenam illam auream quae e caelo fingitur ad terram usque tensa contrectare valebis, sicut e coelo per te potest factus esse descensus, facile ad coelum per ordinatum ascensum remeare valebis. Per hanc artificiosam connexionem magnum experiri possumus memoriae relevamen, quae valet etiam nullam ad invicem per se retinentia consequentiam memoriae ordinata presentare¹⁹.

La connessione ordinata e la contiguità tra gli enti, che attraverso la soluzione emanatistica plotiniana ha dato luogo a una *catena aurea* percorribile in due direzioni, verso il basso dalla natura e verso l'alto dalla mente umana, viene definita *artificiosa*. Per mezzo di essa la memoria è in grado di provare sollievo (*relevamen*), riesce infatti a collegare anche cose che di per sé non hanno alcun punto di contatto (*nullam consequentiam*). L'uso dell'aggettivo *artificiosa* risulta decisivo per la comprensione del passo. Nel quarto dialogo del *De la causa*, Bruno distinguerà nettamente l'operare dell'arte dall'operare della natura. In primo luogo la natura opera su un soggetto del tutto informe, indeterminato, mentre l'arte opera su un soggetto già formato dalla natura come il legno o la pietra; in secondo luogo, ed è l'aspetto che qui interessa maggiormente, la natura opera dall'interno del soggetto stesso e operandovi lo costituisce, l'artista invece si trova a lavo-

19. Ivi, p. 34.

rare e a trasformare qualcosa di già dato. Ora, la catena d'oro che connette la terra al cielo, i sensibili agli intelligibili è opera dell'artista, ossia dell'uomo che vuole conoscere, non della natura. Si potrebbe dire che essa sia un modo di ordinare il contenuto e non la struttura del contenuto stesso²⁰. Ciò non significa affatto che la natura non abbia in sé una *lex* e che proceda in maniera del tutto casuale (il finalismo continuamente affermato da Bruno rende assurda questa ipotesi); significa piuttosto che l'ordine emanatistico degradante dalla luce pura alle tenebre, dalla forma alla materia, sia un ordine imposto dall'uomo al servizio della conoscenza e della memoria. Si ricordi infatti la dipendenza cusaniana, rintracciata nell'*intentio quarta*, a proposito della caratteristica dell'ombra. L'ombra è il luogo della finitezza, il luogo in cui bene e male, vero e falso sono distinti ed è pertanto possibile passare dagli uni agli altri. È, in altri termini, lo spazio di possibilità del discorso che può servirsi di elementi individui e metterli in relazione²¹. Trovandosi nell'orizzonte dell'ombra e aspirando alla conoscenza, la mente è in grado di associare i molti e ordinarli in una successione logica: ricostruisce in tal modo non il percorso della natura, ma soltanto uno degli infiniti percorsi possibili della natura che si espande non già in linea retta ma, per usare la bella immagine bergsoniana, come uno di quei proiettili le cui particelle derivate dall'esplosione esplodono a loro volta indefinitamente. Soltanto così risulta comprensibile il rifiuto e addirittura il sarcasmo cui va soggetta la *schala naturae* ogniqualvolta Bruno si concentra sulla sua ontologia (si pensi soltanto al *De l'infinito*, in cui la si definisce «un gentil sogno ed una baia da vecchie rimbambite»²²) e poi il suo continuo richiamo ogniqualvolta ci si concentra sulle operazioni mentali. Un'importante conferma di questa interpretazione viene da un passo dei *Libri physicorum*, che può essere accostato a quello or ora analizzato del *De umbris*:

Natura occurrit contemplanda aut quoad suam essentiam et esse, et ita non est via et ordo ad eam ex causis, principiis et elementis ullis... aut contemplanda occurrit quoad suam cognoscibilitatem, et sic causas, principia, elementa habet, ex quibus constat²³.

20. Cfr. A. Noferi, *Giordano Bruno: ombre, segni, simulacri e la funzione della grafia*, in *Il gioco delle tracce*, Firenze 1979, p. 179: «Il campo dell'operazione umana sarà insomma quello dell'ordine simbolico dei significanti: l'ingresso nella dimora delle 'ombre' significa l'ingresso stesso nella dimensione del significante, e del significante proprio in quanto 'altro', diverso, separato dall'ordine della realtà».

21. Cfr. *De imag. comp.*, BOL II, III 105: «Sic ex notis ignota comparamus, secundum argumentationem et discursum».

22. BOeuC IV 27.

23. BOL III 267.

Il Nolano è qui particolarmente esplicito. Se si considera la natura per come è in sé, non possiamo isolare né cause, né principi, né elementi. Soprattutto, non vi è nessuna via od ordine attraverso cui le singole componenti possano essere collegate. Rinunciare tuttavia a costruire quest'ordine, a causa della sua parzialità rispetto alla complessità del reale, equivarrebbe a rinunciare alla conoscenza e, visto lo stretto legame tra *theoria* e *praxis*, all'azione. Equivarrebbe cioè a misconoscere la scommessa di cui l'ombra si fa veicolo, il suo spazio di libertà, la possibilità di compiere «egregie operazioni dell'animo». Ed è così che la natura deve essere perciò considerata anche per la sua conoscibilità e a tale scopo bisogna sforzarsi di costruire la catena.

Da quanto detto finora si potrebbe arguire che totalmente diverse sono per Bruno l'ontologia e la gnoseologia. Che cosa si è fatto se non opporre due sfere e due diversi metodi d'indagine, evidenziandone l'irriducibilità? Ebbene, occorre stare attenti a non frapporre un abisso tra le parole e le cose. Che senso avrebbe infatti protendersi verso un iter conoscitivo se poi esso fosse destinato a rimanere per sempre avulso dalle cose? Se la mente e il mondo fossero come due universi paralleli, destinati a restare irrelati, come si giustificerebbe il nesso tra la conoscenza e l'azione che costituisce l'anima del *De umbris*? Le due sfere non possono essere identificate *tout court*, nel senso che i risultati della mente non corrispondono né possono pretendere di esaurire l'essenza della natura. Tuttavia, il modo di procedere della conoscenza, per associazione o predicazione, e la possibilità stessa della conoscenza si radicano solo ed esclusivamente nell'ontologia, vale a dire nella condizione umbratile dell'esperienza umana. È grazie a quest'ultima e in quest'ultima che l'uomo si trova a sperimentare la presenza-assenza della luce, della verità, del divino ed è proprio questa dicotomia che rende possibile benché parziale, come risulterà ancor più chiaro negli *Eroici furori*, la sua impresa. Ecco perché una riflessione sulla conoscenza umana non può prescindere da una determinazione della sua posizione ontologica e, con essa, da una speculazione più squisitamente teologica.

Tornando ora a ragionare sul *De umbris* e sull'ambiguità dalla quale si era partiti, è possibile comprendere meglio. La problematica teologica riaffiora continuamente perché soltanto definendo il rapporto della natura con il suo principio si può conferire legittimità e dignità al percorso mnemonico-conoscitivo. Ancora, sussistono l'una accanto all'altra in maniera irrisolta l'istanza del *chorismós* e quella della dinamicità del principio, perché Bruno sente che soltanto grazie al loro uso congiunto è possibile non commettere la *hybris* di ingabbiare la natura nell'ambito delle operazioni mentali da un lato, e non considerare come puramente illusoria la conoscenza e quindi la vita dell'uomo, dall'altro.

La posizione teologica del *De umbris* non è dunque semplicemente ambigua, è volutamente o strumentalmente ambigua. Così si spiega il proposito dell'*intentio septima*, di lasciare alla *prudentia theologorum* il compito di decidere quale delle due soluzioni del rapporto Uno-molti sia più corretta. Non interessa infatti in quest'opera, sta dicendo Bruno, risolvere il problema in un modo o nell'altro, interessa piuttosto servirsi di entrambi gli strumenti teologici per far partire l'impresa conoscitiva.

La seconda parte dell'opera, riguardante i trenta concetti delle idee, presenta la medesima situazione. Il *conceptus secundus* ci offre infatti un compendio di quanto detto finora. L'accento è posto sulla presenza della divinità o della luce che si pone sia come principio che come mezzo e viene ad essere garanzia dell'ordine e della sua percorribilità. È l'unicità del filo rosso che connette ciò che è massimamente ente a ciò che è definito 'quasi nulla' che permette la fruibilità degli enti da parte della mente attraverso la possibilità del loro collegamento. Detta operazione sarebbe risultata infatti assolutamente impossibile in una situazione di totale eterogeneità ontologica. L'aspetto pratico di questa concezione onto(teo)logica appare particolarmente evidente nella parte finale del *conceptus*. Colui che è in grado di concepire mentalmente l'ordine e i gradi per mezzo dei quali si passa dall'Uno al molteplice, è capace anche di concepire un'immagine del mondo diversa da quella usuale, scandita dal *descensus*. Come a dire, la via emanatistica è una via acquisitiva che consente all'uomo di appropriarsi degli elementi, dopo averli isolati e identificati. In seguito però, nell'ambito delle sue capacità conoscitive, l'uomo non appare più legato al medesimo ordine ma può costruirne degli altri, sempre all'interno del limite e della positività garantiti dall'ombra. Se il *conceptus secundus* ha mostrato l'istanza dinamica del principio, il *conceptus XIII* e soprattutto il *conceptus XX* ripropongono con forza il motivo del *chorismós*. Ciò che nella luce o in Dio è identico, unico e convergente, nella natura è molteplice, differente e contrario, si legge nel concetto tredicesimo; tutto ciò che deriva dall'Uno è necessariamente molteplice e numeroso, si legge nel ventesimo. Al vertice della scala risiede l'unità e l'atto puro, alla base l'infinita numerabilità e la materia.

Questa volta non è necessario ricorrere ai *Libri physicorum* o ad altri testi per spiegare l'ambiguità che si è visto non essere esattamente tale. È lo stesso Bruno infatti ad esplicitare la soluzione nel *conceptus XV*, che non differisce molto dal secondo già commentato. Fine del discorso sulle ombre è passare «a confusa pluralitate, ad distinctam unitatem», ossia pervenire a un modo efficace di ordinare la natura, che di per sé potrebbe avere, anzi ha effettivamente, infiniti ordini. A tale scopo, sostiene il Nolano, non è affatto utile moltiplicare gli universali logici onde assicurare il colle-

gamento tra le specie più basse, quelle intermedie e quelle supreme. Bisogna invece ricostruirsi un unico tutto formato a partire da molteplici elementi che, considerati isolatamente, appaiono privi di senso. In che senso è lecito affermare che questo *conceptus* fornisce la giustificazione della permanenza dei due modelli teologici? Si è detto che soltanto utilizzati congiuntamente essi possono spiegare la condizione dell'ombra come presenza-assenza del divino. Ebbene, è grazie al modello del *chorismós* che l'uomo, ontologicamente distinto dal divino, trova davanti a sé una serie indefinita di enti e aspira a comprenderne il significato. Nella regione della luce infatti non vi è nessuna relazione e quindi nessuna tensione alla comprensione che può realizzarsi soltanto, per dirla con Cusano, dove *mensura* e *mensuratum* restano sempre distinti. È così che senza il modello del *chorismós*, e quindi senza la concezione dell'uomo come *vanitas*, l'esistenza degli individui risulterebbe del tutto inintelligibile. Si potrebbe forse anche sostenere che il *chorismós* costituisca il *prius* del discorso sulle ombre, non a caso è formulato nell'*intentio prima*. Nondimeno, proprio la coscienza della separatezza e della privazione non sarebbe possibile, se in essa non si desse per lo meno traccia dell'oggetto desiderato. Affinché la privazione possa sussistere cioè, è necessario che abbia un'essenza e l'essenza non può che essere la luce o la divinità, al di fuori della quale nulla esiste. Così l'intervento del modello dinamico sul *chorismós* dà luogo alla concezione dell'ombra come partecipazione della verità in forma diminuita, che costituisce lo sfondo su cui si staglia ogni conoscenza umana. Analogamente, nell'esempio del *conceptus XV*, il modello dinamico garantisce, da un lato, che tanto l'uomo quanto gli elementi che si trova a dover riordinare esistano effettivamente e non scompaiano nel nulla, e dall'altro che l'operazione mentale compiuta abbia validità e attinenza con le cose. A ben considerare erano proprio queste le due possibilità di cui la domanda fondamentale del *De umbris* si proponeva di indagare l'esistenza. E se l'istanza del *chorismós* permette il sorgere stesso della domanda, l'istanza della dinamicità ne rende possibile una soluzione positiva.

In maniera del tutto inaspettata però, nel leggere l'ultima parte dell'opera, lo studioso si trova di fronte a un ulteriore problema, la formulazione di un altro modello teologico oltre ai due già discussi. Nel *conceptus XXIII*, si legge:

Agens ex natura vel a casu, non ex praescripto voluntatis, non supponit ideas. Tale si esset primus efficiens: nullae essent ideae, et agens nullum ex arbitrio operaretur²⁴.

24. BUI 58.

I due modelli precedenti erano facilmente riconducibili al solco della tradizione neoplatonica e quindi 'brunianamente ortodossi'. Ciò che era opportuno chiarire era esclusivamente il perché della loro compresenza in un'opera fondamentalmente gnoseologica. Quest'ultimo modello invece sembra essere molto più difficilmente amalgamabile alla filosofia di Bruno, che ci appare in più di un'occasione muoversi in direzione addirittura opposta. Ogni agente che agisce per natura o per caso, si legge, non presuppone le idee, che invece sono implicate da chi agisce su comando della volontà. Ora, se il primo efficiente, ossia Dio, agisse per natura o per caso non vi sarebbero affatto idee e nessuno potrebbe agire in base al libero arbitrio. Che Dio non agisca per caso, secondo Bruno, è qualcosa di cui non è assolutamente lecito dubitare. Molti dubbi solleva invece l'affermazione secondo cui Dio non potrebbe agire per natura ma dovrebbe agire per volontà. Tutta la critica del *De l'infinito* e del *De immenso* si fonda infatti sul rifiuto della distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*²⁵ e giunge ad asserire una interdipendenza ontologica tra Dio e l'universo, tra l'Uno e i molti. Ritenere che Dio possa scegliere, per mezzo della volontà, fra le varie possibilità presenti al suo intelletto è addirittura considerato una bestemmia, un'indebita applicazione al divino di categorie antropomorfe. In che modo giustificare quest'ultimo modello teologico che potremmo quasi definire 'cristiano'? Non ci può essere altra soluzione a nostro avviso, se non analoga a quella fornita relativamente ai modelli precedenti. Ossia, Bruno non si sta occupando in quest'opera di teologia se non strumentalmente, i modelli che ci propone sono unicamente in funzione della costruzione di un discorso operativamente valido. Pertanto, nella scommessa dell'ombra come luogo di libertà e perfezionamento progressivo, la sicurezza del libero arbitrio e della disponibilità di idee da acquisire per la mente diventa fondamentale. Se per fare ciò è necessario ricorrere a una tradizionale concezione del divino, sia pure, non è qui infatti che si discute della vera natura dell'essenza divina. Una conferma dell'interpretazione proposta viene proprio dalle ultime pagine dell'opera. Bruno, nel *conceptus XXVIII*, espone la posizione di Platone riguardo al rifiuto delle idee degli accidenti. Al contrario del filosofo greco, si legge, i teologi ammettono che esistano idee proprie degli accidenti poiché ritengono Dio

25. Su questo argomento, cfr. R. Sturlese, *Et Nolanus vivat, recipiatur, adoretur. Le note del "postillatore napoletano" al dialogo 'De l'infinito' di Giordano Bruno*, in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa 1987, pp. 117-128; A. Ingegno, *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Quattro Venti, Urbino 1987, pp. 145-146; M.A. Granada, *Il rifiuto della distinzione fra 'potentia absoluta' e 'potentia ordinata' di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, «Rivista di storia della filosofia», XLIX (1994/3), pp. 495-532.

causa immediata di ogni singola cosa, pur non escludendo l'esistenza di cause seconde. Ed ecco la soluzione bruniana:

Et nos in proposito ideo omnium volumus esse ideas, quia ab omni conceptabili ad easdem conscendimus. De omnibus enim formamus umbras ideales²⁶.

Ancora, poco dopo, nel *conceptus XXIX*:

Et nos in proposito singularium ideas volumus, quia sumimus ideati rationem secundum universalem figurati, et apprehensi similitudinem, sive illa sit ante rem, sive in re, sive res, sive post rem, atque ita sive in sensu, sive in intellectu, et hoc sive pratico, sive speculativo²⁷.

Il primo passo enuncia soltanto, il secondo chiarisce meglio le ragioni della scelta di Bruno. Egli ritiene che esistano idee di tutte le cose, poiché da ogni cosa concepibile dalla mente si può risalire alle idee e, quindi, esse possono essere formate da qualsiasi cosa. Il punto di partenza, come è più chiaro nella seconda citazione, è la mente, non la natura. Noi assumiamo, sostiene infatti Bruno, la 'ragione dell'ideato' secondo la similitudine di quanto è figurato e appreso. Più chiaramente, se qualche cosa può essere rappresentata o compresa dalla mente, sia pure un accidente, di essa deve esistere un'idea. Dal punto di vista del *De umbris* le ragioni di questa opzione sono chiare. Conferire esistenza solamente alle idee delle specie e non degli individui, renderebbe infinitamente depotenziate le possibilità conoscitive e quindi operative dell'uomo che potrebbe agire soltanto su universali logici (dai quali non a caso l'emblematico *conceptus XV* aveva messo in guardia) che ben poca incidenza avrebbero sulla realtà che ci si trova a vivere. È per questo che Bruno dichiara di aver assunto questa posizione assolutamente non curandosi dell'aspetto ontologico, vale a dire senza stabilire se l'idea sia prima della cosa, nella cosa o dopo la cosa, se essa sia nel senso o nell'intelletto e così via.

Come una problematica ontologica è stata risolta esclusivamente in riferimento al miglioramento delle operazioni mentali, senza riferirsi paradossalmente all'ontologia stessa, così lo schema teologico implicante la volontà e il libero arbitrio è stato adottato a causa della sua utilità, senza prendere in considerazione la verità teologica propriamente detta.

In conclusione, i modelli teologici impiegati nel *De umbris*, benché presentino motivi che faranno sicuramente parte della 'teologia' bruniana vera e propria, come l'inconoscibilità del divino ed il suo carattere dina-

26. *De umbris*, BUI 60.

27. *Ivi*, p. 61.

mico, debbono essere presi per quello che sono: strumenti al servizio della scommessa dell'ombra, ausili per rispondere alla domanda fondamentale:

Qui autem fieri potest ut ipsum cuius esse non est proprie verum, et cuius essentia non est proprie veritas, efficaciam et actum habeat veritatis?²⁸

28. Ivi, p. 25.

DOCUMENTI

EDITTO DEL MAESTRO DEL SACRO PALAZZO.



PER CHE dopo la pubblicazione fatta ultimamente l'anno 1596. dell'Indice de' libri proibiti per ordine di N. S. PAPA CLEMENTE VIII. sono stati da questa Santa Sede medesimamente proibiti, e sospesi molti altri libri, come quelli che contengono rispettivamente dottrine false, heretiche, erronee, scandalose, corruttive de' buoni costumi, e della pietà Christiana, acciò l'ignoranza non facci traboccare alcuno in qualche inconveniente pregiudiziale alla coscienza, e contrario a' gli ordini de' Superiori. Noi F. Gio. Maria Guarguaglini da Brighella dell'Ordine de' Predicatori Maestro del Sacro Palazzo, Giudice Ordinario, &c. al quale tocca per ragione dell'Officio e' babbiamo, di provvedere con diligenza, e sollecitudine, che in questa Santa Città di Roma non si stampi, vendi, o in qualsivoglia modo tratti, e manteggi libro alcuno proibito, o sospeso, babbiamo giudicato necessario notificare a' tutti i sudetti libri, che sono gl'infrazzitti, cioè

Aga Ducis Niuersæ cum Summo Pontifice. Francfurti impressa omnino prohibetur.
Antonij Perez Relationes. Luteriz 1598.
Alexandri Cacerij Patauni Liber de Potestate Romani Pontificis adversus impios Politicos. Patauij 1599. donec corrigatur.
Alberici Gentilis de Nuptijs libri septem. Hanoniz 1601. apud Guglielmum Antonium.
Item de Iure belli, libri tres.
Item de Armis Romanis, libri duo.
Et alia eius opera omnia, omnino prohibentur.
Bartholomæ de Castello, Liber de Visione anime cum Deo, qui olim damnatus, denuo prodijt ementio nomine Fratris Bartholomæ de Castello Ordinis Cappuccinorum cum eisdem erroribus omnino prohibetur.
Bernardi Coueronij Viuariensis in tit. de publicis Concubinarijs Commentarij, viquequo emendatur.
Bernardi G. Pegnotti à Porta S. Mariz Aquitani Apologia in duas partes diuisa. Francfurti 1600. omnino prohibetur, & alia eius opera.
Calendarium Gregorianum perpetuum Francfurti impressum, omnino prohibetur.
Candelabrum aureum Doctõris Alfonso Martini Vivaldi, donec prodeat emendatus.
Eiusdem Auditoris Liber cui Titulus, Scuola Cattolica morale.
Comentariorum de Statu Religionis, & Reipublice in Regno Galliz Libri quatuor sine nomine Auditoris, Impresoris, & loci Impresoris omnino prohibetur.
Davidis Origani Glaceni Epiemerides. Donec expurgentur.
Dos Informations moy viles, la vna dirigida ala M. dell'Emperador Carlos Quinto, sine loco impresionis 1599. omnino prohibetur.
Damasi Blyemburgi Venerum Blyemburgicarum, sue Horti Amoris Arceolæ quinque. Dordraci 1600. omnino prohibetur.
Eliz Reulneri Diarium. omnino damnatur.
Egloga Oxonio Cantabrigiæ. distributa in libros duos, &c. Londini 1600. omnino prohibetur.
Emanuelis Sâ Aphorismi Confessoriorum hæcenus impressi, etiam in vrbe, nisi denuo prodeant impressi Romæ de mandato Magistri Sac. Pal. emendati & castigati.
Euerardi Bernoulli Centuriæ duæ prohibitz. Lugduni Batavorum, apud Franciscum Raffælium.
Ferdinandus Valefius de fac. Philoſophia. Donec emendetur.
Ferdinandi Buongiorno, Liber inscriptus Il buo giorno. Venetijs 1601.
Ferdinandi de las Infantas Cordubensis Tractatus de Prædestinatione. Parisijs 1601.
Gerardi Mercatoris Atlas prohibitus.
Gio. Fiorentino. il Pecorone. In Treuigi 1600. Donec corrigatur.
Henrici Henriquez Summa Moralis Sacramentorum. Donec emendetur.
Henrici Salmud Annotationes in librum Guidonis Panciroli, cui Titulus Rerum Memorabilium &c. Ambergz omnino prohibetur.
Jordani Bruni Nolani libri & scripta omnino prohibentur.
Ioannis Corsaji Liber cui Titulus est, Memorabilium Senatus Consultorum Summa Apud Tolosates Curiz, ac Sententiarum, tum Scolasticorum, cum Forensium Centuria. Lugduni 1690. prohibetur.
Ioannis Georgij Godelmani, Liber de Magis Veneticis, & Lamijs. Francfurti 1601. omnino prohibetur. Est enim Auditor in prima Classe Indicis Romani.

Ioannis Mariz Velmatij Chriseidos omnino prohibetur.
Ioannis Petri Stupani Tractatus de Idolatria, & Magia. Donec corrigatur.
Liber Indulgentiarum Fratrum Ordinis Carmelitarum. Donec emendetur.
Liber Indulgentiarum Fratrum Ordinis Seruorum. Donec expurgetur.
Liber de Rusforum, Muscovitarum, & Tartarorum Religione Impresus Spirz omnino damnatur.
Laurentij Scaderi Monumenta Italiz Donec corrigatur.
Liber inscriptus, & rituum Sectæ Maumetanæ omnino damnatur.
Liber impressus anno 1601. inscriptus, Francisci Guicciardini loci duo, ob rerum quas continent grauitatem, cognitione dignissimi, ex ipsius historiarum libris, 3. & 4. dolo malo detracti, nunc ab interitu vindicati, prohibetur liber, & auditor inter hereticos primæ classis rejicitur.
Mauritio Moro Giardino de Madrigali, & Selua de varij pensieri.
Mauro Orbini Raguleo il Regno delli Slaui hoggi corrottamte detti Schiauoni, stampato in Pefaro 1601. viquequo prodeat deletis hæreticorum nominibus passim citatis.
Nicodemi Frisclini opera omnia, omnino prohibentur.
Otonis Calmanis Rethorice Tropologie præcepta, &c. Francfurti 1600. omnino prohibetur.
Petri Antonij de Petra Placentini de Iure quæsito per Principem non tollendo. Venetijs 1599. omnino prohibetur.
Petri Eigij Stralunden. Pomerani, &c. Quæstiones Iuris tam Ciuilibis, quam Saxonicis editæ Cura Ludouici Parſon. Typis Laurentij Scuberlich 1601. omnino prohibetur.
Petri Frideri Mindani de processibus, mandatis, & monitorijs. Francfurti 1601. liber omnino prohibetur, & auditor in prima hæreticorum classe reponitur.
Philippi Camerarij Opere Horarum succelluarum, sue Meditationes Historicz, omnino prohibentur.
Propugnaculum ordinis Canonicorum Lateranensium. Donec expurgetur.
Sacra Scriptura, vel eius partes Metricæ conscriptæ post annum 1515. & impressæ omnino prohibentur.
Scipionis Cætilis de Iurisdictione, libri tres impressi Francfurti 1601. donec corrigantur.
Silua sermonum lucundissimorum, in quâ nouæ Historiæ &c. Basileæ 1568.
Sintagma Philippo Rameo Artium Liberalium methodo breui, ac perspicuo concinatum per Ioannem Bipiterium Marchbergianum in gratiam tyronum &c. Basileæ apud Comodum Valchhuich 1598. prohibitus.
Sommario della Religione Christiana raccolta in dieci libri, ne i quali si tratta di tutti gli articoli della fede &c. stampato tra Heretici se bene fallamente dice in Roma per Paolo Gliadiador l'anno di gratia 1590. dedicato al Duce, & Republica di Genova.
Thelaurus sacrarum precum, sue Litaniz variz. Venetijs 1599.
Thomæ Campanellæ opera omnia omnino tolluntur.
Thomæ Sallii Theſaurus Litaniarum.
Thomæ Zerolæ Beneuentani Praxis Episcopalis, omnino prohibetur.
Victorini Strigeli. Versio Dialogorum Theodoret Episcopi Ciri cū perpetua Analisi Logica, omnino prohibetur, & in prima Classe reponitur Auditor cum expostore Marco Beulero Tigurino.
Vittorio Brigante, Nouelli fiori della Vergine Maria di Loreto, & Santa Casa sua. in Venetia 1600.

Per tanto si commette espressamente a' tutti i Librari di Roma, &c. ad ogni altro di che conditione esser si voglia, che baundo nelle loro Boteghe, & studio alcuno de' sudetti libri, debbia subito consegnarli al nostro Offitio, auertendoli, che oltre la grauissima offesa, che faranno à Dio contrasfandendo, & oltrè le Senſure Ecclesiastiche, nelle quali incorreranno, s'auerà anco, che venghino à notitia nostra, si castigaranno suaueramente, conforme alle pene minacciate ne' Sacri Canonj, nelle regole dell'Indice, & nei nostri Editi altre volte publicati in materia de' Libri, &c.

Fr. Io. Maria Brasichellen. Sac. Pal. Apost. Mag. manu propria.

Die septima Mensis Augusti 1603. Supradictum Editum affixum & publicatum fuit in acie Campi Floræ, & in Cancellaria Apostolica, vt moris est, per me Læticium Cecchettum Cur. Apost.

Paulus Spada Not.
Christophorus Fund. Mag. Cur.

I N R O M A, Appresso gli Stampatori Camerali. M. DCIII.

Riproduzione facsimilare dell'editto dal Maestro del Sacro Palazzo del 7 agosto 1603 (Roma, BC, Per. est. 18/3, n. 301 ter; cm 42x31). Lo stemma papale è quello di Clemente VIII.

J. M. DE BUJANDA - EUGENIO CANONE

L'EDITTO DI PROIBIZIONE DELLE
OPERE DI BRUNO E CAMPANELLA.
UN'ANALISI BIBLIOGRAFICA

Il presente contributo di carattere storico-bibliografico¹ si collega a un articolo apparso, con il medesimo titolo, nel primo volume di «Bruniana & Campanelliana»². Nell'articolo si segnalava il ritrovamento, nel fondo *Editti e Bandi* della Biblioteca Casanatense di Roma, di un esemplare dell'editto del 7 agosto 1603 – emanato dal Maestro del Sacro Palazzo Giovanni Maria Guanzelli da Brisighella – con il quale si notificava tra l'altro l'interdizione delle opere di Bruno e di Campanella (Roma, BC, Per. est. 18/3, n. 301 bis)³. Fino ad allora l'editto del 1603 era noto sulla base della sua ristampa nell'*Index librorum expurgandorum* dello stesso Brisighella⁴. Va segnalato che nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede si conserva tra l'altro un esemplare della stessa tiratura dell'editto casanatense n. 301 bis, con sparse annotazioni manoscritte che precisano alcune date dei decreti di interdizione delle opere registrate nel documento⁵. Tuttavia, nella stessa Biblioteca Casanatense si conserva un altro esem-

1. Si precisa che nel presente contributo si citano, in modo abbreviato, vari volumi della serie: *Index des livres interdits*. Directeur J. M. De Bujanda, 10 voll., Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke (Librairie Droz), Sherbrooke 1985-1996 (da segnalare anche il recente vol. XI: *Index librorum prohibitorum, 1600-1666*, Sherbrooke 2002). Nel presente contributo si fa inoltre spesso riferimento ai seguenti volumi: *Index librorum prohibitorum SS.mi D.N. Benedicti XIV. Pontificis Maximi jussu recognitus, atque editus*, Romae, ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1758; *Index librorum prohibitorum SS.mi D.N. Leonis XIII iussu et auctoritate recognitus et editus, praemittuntur constitutiones apostolicae De examine et prohibitione librorum*, typis Vaticanis, Romae 1900. Si ringraziano Germana Ernst e Michaela Valente per alcuni suggerimenti.

2. E. Canone, *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», I (1995), 1-2, pp. 43-61.

3. Nell'articolo viene data anche una riproduzione fotografica del documento: *art. cit.*, p. 61. Il documento è stato poi riprodotto nel volume: *Giordano Bruno, 1548-1600. Mostra storico documentaria*, Olschki, Firenze 2000, tav. XII; cfr. la scheda di Margherita Palumbo, ivi, p. 207, n. 294. (Per le sigle utilizzate nel presente contributo vd. *infra*, p. 455).

4. *Indicis librorum expurgandorum in studiosorum gratiam confecti tomus primus...*, per Fr. Jo. M. Brasichellensem..., Romae, ex Typographia R. Cam. Apost., 1607 – l'editto del 7 agosto 1603 è riprodotto a pp. 731-736 del volume (d'ora innanzi il vol. verrà citato: *Index librorum expurgandorum*). Cfr. E. Canone, *art. cit.*, p. 45, nota 5.

5. Città del Vaticano, ACDF, *Index, Protocolli*, vol. Z, cc. 599v-600r. Si ringrazia Marta Fattori per tale indicazione.

plare dell'editto, segnato Per. est. 18/3, n. 301 ter⁶, che presenta invece differenze tipografiche notevoli rispetto all'esemplare n. 301 bis ed è da considerarsi l'originale del quale quest'ultimo sarebbe una ristampa posteriore di qualche anno – si ringrazia Margherita Palumbo per la notizia e per la chiarificazione al riguardo. Diverso è il formato dell'editto⁷, come diversi sono i caratteri tipografici usati per la stampa, la scansione delle righe e l'iniziale ornata. Si registrano inoltre talune differenze di carattere ortografico (anche rispetto ai refusi presenti nel testo), come pure un uso diverso delle legature. Ad esempio, «Ioannis Petri Stupani» nell'esemplare n. 301 ter è indicato «Ioannis Petri tupani» nell'esemplare n. 301 bis⁸; nella proibizione relativa a Bruno l'esemplare n. 301 bis ha la forma corretta «libri», in luogo del «ilbri» dell'esemplare n. 301 ter. Ma a parte questi e altri dettagli, la differenza sostanziale è nello stemma papale, che documenta che non si tratta semplicemente di due tirature coeve, anche se diverse, dell'editto del 7 agosto 1603. Infatti, mentre nel doc. n. 301 ter lo stemma papale impresso è quello di Clemente VIII Aldobrandini (1592-1605)⁹, nel caso del doc. 301 bis lo stemma è quello di Paolo V Borghese (1605-1621). Questo significa che l'esemplare n. 301 bis è una reiterazione dell'editto originale, cioè del doc. n. 301 ter, sia pure con l'indicazione immutata della data. In altre parole, pur riproducendo un editto del 1603, di cui si indicano le medesime note tipografiche, la medesima data di affissione e altro, il documento n. 301 bis è stato stampato sicuramente dopo l'elezione di Paolo V, quindi dopo il 16 maggio 1605, e presumibilmente prima del 1607 – data di pubblicazione del citato *Index librorum expurgandorum*¹⁰. Tale scoperta offre anche qualche nuovo elemento rispetto alle vi-

6. Cfr. anche il catalogo della Biblioteca Casanatense: *Inquisizione e Indice nei secoli XVI-XVIII. Controversie teologiche dalla raccolta casanatense*, Diakronia, Vigevano (PV) 1998, p. 172, n. 158 (l'indicazione del catalogo non è però del tutto perspicua).

7. Pur tenendo conto di eventuali rifilature dei due esemplari, il doc. n. 301 bis misura: cm 44x33, mentre il doc. n. 301 ter misura: cm 42x31 (sul verso di quest'ultimo, con grafia dell'epoca, è stato scritto: «...versi del M.ro Sac. Palat. notificando li libri prohibiti»). In considerazione dell'importanza del nuovo documento, si è ritenuto opportuno di stampare il facsimile alla fine del presente contributo.

8. Cfr. la seguente nota 29.

9. Come si può vedere nel facsimile riprodotto qui di seguito, nel doc. n. 301 ter san Pietro e san Paolo figurano in due ovali ai lati dello stemma papale, mentre nel doc. 301 bis i due apostoli figurano in uno stesso riquadro assieme allo stemma.

10. È da ricordare che il domenicano Giovanni Maria – al sec. Alessandro – Guanzelli (1557-1619) ricopriva la carica di Maestro del Sacro Palazzo dal 1598, quando fu nominato da Clemente VIII in sostituzione di Giovan Battista Lanci. Il Brisighella lasciò l'alto ufficio nel 1607, quando divenne vescovo di Polignano.

cende legate alla lunga preparazione di un nuovo Indice e al progetto di pubblicazione di un *Indiculus* (del quale si dirà più avanti), nonché in merito all'autorevolezza delle proibizioni del Maestro del Sacro Palazzo¹¹.

Sul ruolo determinante svolto in quegli anni da Giovanni Maria Guanzelli, è da tener presente che la bolla di promulgazione dell'*Index* del 1596 di Clemente VIII riconosceva al Maestro del Sacro Palazzo i diritti di espurgazione che gli erano già stati concessi nel 1570. D'altra parte, l'*Instructio* ricordava che copie dei libri approvati per la stampa a Roma dovevano essere conservate negli archivi del Maestro del Sacro Palazzo¹². Purtroppo oggi non è possibile rintracciare tali archivi, i quali avrebbero potuto chiarire punti importanti della storia sia della censura preliminare sia della censura repressiva delle opere a stampa, che continuavano ad essere sotto il controllo del Maestro del Sacro Palazzo, come è provato da un editto – pubblicato un mese dopo l'Indice clementino¹³ – che ingiungeva di inviare allo stesso, entro tre mesi, tutti i libri proibiti. La pratica di preparare e di pubblicare elenchi dei libri proibiti da parte del Maestro del Sacro Palazzo, che si riscontra nel corso degli anni Settanta e Ottanta del Cinquecento, si prolunga anche dopo la comparsa dell'Indice clementino. Durante la riunione della Congregazione dell'Indice del 17 novembre 1601 si dichiara: «Il Maestro del Sacro Palazzo ha comunicato che aveva riunito i libri proibiti dalle Congregazioni della Suprema Inquisizione e dell'Indice affinché la loro proibizione venga resa nota a Roma con un editto pubblico. La risposta fu che è suo diritto farlo». Trascorrono due anni fra il riconoscimento di questo diritto e la pubblicazione per opera del Brisighella dell'editto del 7 agosto 1603, che annovera sessantatré condanne (tredici delle quali figurano con la

11. Riguardo all'accoglimento da parte delle sedi periferiche dell'Inquisizione degli editti del Maestro del Sacro Palazzo va segnalato l'importante e raro volume: *Scriniolum Sanctae Inquisitionis Astensis: in quo quaecumque ad id muneris obeundum spectare visa sunt, videlicet librorum prohibitorum Indices, Sanctae Sedis Apostolicae, necnon Illustrissimorum, ac Reverendissimorum S.R.E. Cardinalium eiusdem S. Officii generalium Inquisitorum, et aliorum eiusdem Sanctae Sedis auctoritate. Decreta, Responsiones, Literae, Ordinationes, Iura, Commissiones, Actiones casuum sequutorum, quae in exemplum transire poterunt, et caetera huiusmodi undecumque adducta...*, Astae, apud Virgilium de Zangrandis, 1610 (un esemplare si conserva nella Biblioteca Casanatense, segn.: P.I.43 CC). Per la ristampa dell'editto del 7 agosto 1603 cfr. ad es. ivi, pp. 315-316 (con un'avvertenza – in data 23 agosto 1603 – del cardinale Federico Borromeo, «Sanctae Ecclesiae Mediolanensis Archiepiscopus»), 317-318 (con un'avvertenza del domenicano Bonifacio Rivalta per il Sant'Uffizio di Pavia), 343-344, 347-348 (con un'avvertenza del domenicano Bartolomeo di Pralormo, Inquisitore generale di Torino).

12. Vd. *Index des livres interdits*, vol. IX, 1994, pp. 347 e 925.

13. *Index librorum prohibitorum... S.D.N. Clementis PP. VIII. iussu, recognitus, et publicatus...*, Romae, apud Impressores Camerales, 1596, riprodotto in *Index des livres interdits*, vol. IX, pp. 913-977.

formula espurgatoria) e riunisce i libri proibiti sia dal papa, sia dalle Congregazioni dell'Inquisizione e dell'Indice, come gli *opera omnia* di Bruno e di Campanella, e taluni scritti sospesi dal Maestro del Sacro Palazzo.

Nel corso dei due decenni che seguono la pubblicazione dell'Indice clementino, approssimativamente fino al 1615, l'attività della Congregazione dell'Indice è molto ridotta e lascia campo libero al Sant'Uffizio e al Maestro del Sacro Palazzo. Il fatto che le due Congregazioni dell'Inquisizione e dell'Indice si occupassero entrambe della proibizione dei libri poneva in effetti un problema di coordinamento: «Promiscue prohibentur libri in Congregatione Sanctae Inquisitionis et Indicis», affermava il segretario dell'Indice nel 1613. Il Maestro del Sacro Palazzo da parte sua, essendo membro *ex officio* di entrambe le Congregazioni, agiva come portavoce dell'attività dei due organismi, pubblicando degli editti che riuniscono le condanne pronunciate da entrambe e aggiungendo altresì le sue proprie proibizioni. Da questo modo di procedere derivava una certa confusione che si aggravava con la pubblicazione, nel 1607, dell'*Index librorum expurgandorum*.

La Congregazione dell'Indice sembra ritrovare un certo vigore a partire dal 1610, quando cardinali dalla forte personalità – come Paolo Emilio Sfondrato e Roberto Bellarmino – si occupano a fondo delle attività della Congregazione. Essi avvertono il bisogno di prendere il controllo della situazione in virtù dell'adozione di diversi provvedimenti. In primo luogo, si esprime il bisogno che la Congregazione dell'Indice venga informata regolarmente circa le opere proibite dal Sant'Uffizio. Si propone, quindi, che la Congregazione dell'Indice sia incaricata di pubblicare dei decreti che raccolgano le proibizioni dei due organismi: «Frustra prohibentur libri si eorundem non publicatur prohibitio», si afferma nella riunione del 13 febbraio 1613. Nel dicembre del medesimo anno si esprime inoltre l'intenzione di fare stampare un *Indiculus* dei libri proibiti e sospesi dopo la promulgazione dell'Indice del 1596; *Indiculus* che si sarebbe dovuto basare principalmente sugli editti emanati dal Maestro del Sacro Palazzo. Nel corso del lavoro si presentò qualche difficoltà di compilazione proprio perché un certo numero di queste proibizioni non provenivano né dal Sant'Uffizio né dalla Congregazione dell'Indice. Dopo l'esame di tali opere, i consultori conclusero che c'era ragione di proibirle ed esse figureranno nell'*Indiculus*, il quale tuttavia non sarà pubblicato che nel 1619¹⁴.

14. *Edictum librorum qui post Indicem fel. rec. Clementis VIII. prohibiti sunt. Ex decreto Ill.^{mo} et RR.^{mo} DD. S.R.E. Cardinalium ad Indicem deputatorum, ubique publicandum, Romae, ex typographia Camerae Apostolicae, 1619.* Per alcune considerazioni cfr. J. M. De Bujanda, *Die verschiedenen Epochen des Index (1550-1615)*, in *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit*, hrsg. von H. Wolf, Schöningh, Paderborn etc. 2000, pp. 215-228.

SIGLE UTILIZZATE

Antwerpen, SB	Stadsbibliotheek ou Stedelijke Bibliotheken, Antwerpen
Augsburg, SSB	Staats- und Stadtbibliothek, Augsburg
Bamberg, UB	Universitätsbibliothek, Bamberg
Barcelona, BU	Biblioteca Universitaria, Barcelona
Berlin, DSB	Deutsche Staatsbibliothek, Berlin
Bordeaux, BM	Bibliothèque Municipale, Bordeaux
Cambridge, UL	University Library, Cambridge
Città del Vaticano, ACDF	Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano
Città del Vaticano, BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano
Erlangen, UB	Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg, Erlangen
Firenze, BNC	Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze
Lyon, BM	Bibliothèque Municipale, Lyon
London, BL	British Library, London
Los Angeles, CLU	University of California Library, Los Angeles
Madrid, BN	Biblioteca Nacional, Madrid
Milano, BT	Biblioteca Trivulziana, Milano
München, BSB	Bayerische Staatsbibliothek, München
München, UB	Universitätsbibliothek, München
New Haven, CtY	Yale University Library, New Haven
New York, NNNAM	Academy of Medicine, New York
Oxford, BL	Bodleian Library, Oxford
Padova, BU	Biblioteca Universitaria, Padova
Paris, BMaz	Bibliothèque Mazarine, Paris
Paris, BNF	Bibliothèque Nationale de France, Paris
Paris, BPF	Bibliothèque de la Société de l'histoire du protestantisme français, Paris
Parma, BP	Biblioteca Palatina, Parma
Roma, BC	Biblioteca Casanatense, Roma
Roma, BNC	Biblioteca Nazionale Centrale «Vittorio Emanuele II», Roma
Roma, BUA	Biblioteca Universitaria Alessandrina, Roma
Roma, BV	Biblioteca Vallicelliana, Roma
Roma, BA	Biblioteca del Pontificio Ateneo Antonianum, Roma
Stuttgart, WLB	Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart
Tübingen, UB	Universitätsbibliothek, Tübingen
Urbino, BU	Biblioteca Universitaria, Urbino
Utrecht, BU	Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Utrecht
Venezia, BNM	Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia
Wien, ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek, Wien
Wolfenbüttel, HAB	Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel
Würzburg, UB	Universitätsbibliothek, Würzburg

EDITTO DEL MAESTRO DEL SACRO PALAZZO¹⁵

Perché doppo la publicatione fatta ultimamente l'anno 1596. dell'Indice de' libri prohibiti per ordine di Nostro Signore Papa Clemente VIII. sono stati da questa Santa Sede medemamente prohibiti, e sospesi molti altri libri, come quelli che contengono rispettivamente dottrine false, heretiche, erronee, scandalose, corruttive de buoni costumi, e della pietà Christiana, acciò l'ignoranza non facci traboccare alcuno in qualche inconveniente¹⁶ pregiudiziale alla conscientia, e contrario a gli ordini de Superiori. Noi Fra Giovanni Maria Guangelli da Brisighella dell'Ordine de Predicatori Maestro del Sacro Palazzo, Giudice Ordinario, etc. al quale tocca per ragione dell'Officio c'habbiamo¹⁷, di provvedere con diligenza, e sollecitudine, che in quest'Alma Città di Roma non si stampi, vendi, o in qualsivoglia modo tratti, e maneggi libro alcuno prohibito, o sospeso, habbiamo giudicato necessario notificare a tutti i sudetti libri, che sono gl'infrascritti, cioè

1 Acta Ducis Niversae¹⁸ cum Summo Pontifice, Francofurti impressa omnino prohibentur.

Acta legationis ducis Niverniae [Luigi Gonzaga duca di Nevers] *ad Clementem VIII pontificem romanum, ubi de regis christianissimi et Galliae negotiis agitur.* Frankfurt, Haeredes Andreae Wecheli, 1595, in-12°, 77 p.

München, BSB; Wien, ÖNB.

15. La trascrizione del testo dell'editto del 7 agosto 1603 si basa sull'esemplare: Roma, BC, Per. est. 18/3, n. 301 ter, riprodotto in facsimile qui di seguito. La trascrizione riporta il testo del documento così com'è, anche con alcune incongruenze (si precisa che nella trascrizione si sono sciolte talune abbreviazioni; si è inoltre regolarizzato l'uso degli accenti, distinto *u/v* e unificato *j/i*; il carattere *ß* è stato sciolto in *ss*, nonché *Œ* in *et*). Nella trascrizione i titoli elencati nell'editto sono resi in grassetto (si è aggiunto un numero progressivo); segue poi – in corpo minore – l'analisi bibliografica. In Firpo, *Processo*, doc. 75, pp. 357-358, la trascrizione parziale dell'editto si basa sull'*Index librorum expurgandorum*, pp. 731-736. Tiene conto dell'editto del 1603 Alain Segonds: BOeuC, *Le procès*, doc. 75, pp. 524-529 (sulla base dell'esemplare Roma, BC, Per. est. 18/3, n. 301 bis, riprodotto in E. Canone, *art. cit.*, p. 61).

16. Nel doc. n. 301 bis: «conveniente». Nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 731: «inconveniente». È da notare che, da vari elementi, risulta che nella ristampa dell'editto nell'*Index librorum expurgandorum* si tiene conto del doc. n. 301 ter.

17. Nel doc. n. 301 bis: «per ragione habbiamo». Nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 731: «per ragione dell'Officio c'habbiamo».

18. L'erronea forma «Niversae» figura anche nel doc. n. 301 bis e nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 731.

L'opera, interdetta con decreto della Congregazione dell'Indice del 15.1.1600, figura in tutti gli Indici posteriori.

2 Antonii Perez Relationes, Lutetiae 1598.

PÉREZ, Antonio (1540-1611). Nato ad Aragon. Segretario di Filippo II. Perseguito dall'Inquisizione, l'autore si rifugiò in Francia. I suoi scritti hanno fortemente contribuito alla formazione della 'Leyenda negra'.

Relaciones de Antonio Perez, secretario de estado, que fue, del rey de España Don Philippe II...

Paris, s.t. [G. Robinot?], 1598, in-4°, [3], 316, [18] p.

Cambridge, UL (vd. H. M. Adams, *Catalogue of Books printed on the Continent of Europe, 1501-1600, in Cambridge Libraries*, University Press, Cambridge 1967, vol. II, p. 60); Città del Vaticano, BAV; Paris, BNF.

L'opera, interdetta con decreto del Sant'Uffizio del 29 aprile 1599, risulta proibita fino all'Indice di Leone XIII del 1900.

3 Alexandri Carerii Patavini Liber de Potestate Romani Pontificis adversus impios Politicos, Patavii 1599, donec corrigatur.

CARIERO, Alessandro (1546-1626). Nato a Padova. Giurista; membro dell'Accademia degli Animosi di Padova; prevosto della chiesa di Sant'Andrea.

De potestate romani pontificis adversus impios politicos libri duo.

Padova, Francesco Bolzetta, 1599, in-4°, [18], 86 c.

Roma, BNC; Roma, BUA; Paris, BNF.

L'opera, interdetta con decreto del Sant'Uffizio del 19.7.1600 con la formula *donec corrigatur*, figura in tutti gli Indici posteriori.

**4 Alberici Gentilis de Nuptiis libri septem, Hanoviae 1601, apud Guglielmum Antonium.
Item de Iure belli, libri tres.
Item de Armis Romanis, libri duo.
Et alia eius opera omnia, omnino prohibentur.**

GENTILI, Alberico (1552-1608). Nato a San Ginesio, presso Macerata.

Convertito al protestantesimo. Giurista, professore a Oxford, è uno dei fondatori del diritto internazionale.

Disputationum de nuptiis libri septem.

Hanau, Wilhelm Antonius, 1601, in-8°, [16], 853, [10] p.

Paris, BNF; Tübingen, UB; Wien, ÖNB.

De jure belli libri tres.

Hanau, Wilhelm Antonius, 1598, in-8°, 716 p.

München, UB; Wien, ÖNB.

De armis Romanis libri duo.

Hanau, Wilhelm Antonius, 1599, in-8°, [4], 284 p.

Stuttgart, WLB; Wien, ÖNB.

Il *De Iure belli* e il *De armis* sono interdetti fino all'Indice di Benedetto XIV del 1758. Le *Disputationes de nuptiis* restano all'Indice fino al 1900. L'interdetto degli *opera omnia* figura in tutti gli Indici posteriori.

5 **Bartolomaei de Castello, Liber de Unione animae cum Deo, qui olim damnatus, denuo prodiit ementito nomine Fratris Bartolomaei de Castello Ordinis Cappuccinorum¹⁹ cum eisdem erroribus omnino prohibetur.**

CASTELLO (CORDONI), Bartolomeo da (1471-1535). Nato a Città di Castello. Francescano; autore spirituale. Partecipò a due spedizioni missionarie in Africa. Muore a Tunisi (vd. *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. VI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1964, pp. 707-708).

Di quest'opera scritta in italiano, intercalata da espressioni e frasi latine, esistono cinque edizioni italiane nel XVI secolo. La prima edizione reca il seguente titolo:

De unione animae cum supereminenti lumine.

Perugia, Girolamo Cartolari, 1538, in-8°, [272] p.

Firenze, BNC; Roma, BA; Roma, BV.

L'anno seguente, l'opera apparve con il titolo: *Dialogo dell'unione spirituale de Dio con l'anima*. Milano, Francesco Cantalupo et Innocentio da Cicognara, 1539. Ristampata con lo stesso titolo a Venezia, Pietro Nicolini da Sabbio, 1548.

Con il titolo: *De unione animae cum Deo*, Bologna, Fausto Bonardo, 1589. Si conosce inoltre una traduzione catalana: *Dialogo del amor de Deu*. Barcelona, Carlos Amoros, 1546.

19. Nel doc. n. 301 bis: «Cappuccinorum». Nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 732: «Cappuccinorum».

L'editto del Brisighella si riferisce all'edizione di Bologna, 1589.

La versione in catalano fu condannata nell'Indice spagnolo, 1559, n. 470. Negli Indici di Roma del 1590 e del 1593, ai nn. 070 e 0327, figura il *Dialogo dell'unione dell'anima con Dio* (vd. *Index des livres interdits*, vol. V, 1984, pp. 472-473, e vol. IX, p. 371).

L'opera è condannata con decreto del Sant'Uffizio dell'8.3.1584 nonché del 29.1.1600 e figura in tutti gli Indici posteriori.

6 Bermundi Coveronii Vivariensis in tit. de publicis Concubinariis Comentarii²⁰, usquequo emendentur.

CHOVERON, Bermond (XVI sec.). Nato a Viviers. Giurista.

In sacrosanctionis Lateranensis concilii (concordata vocant) titulum de publicis concubinariis commentarii non minus docti, quam percommodi, his ad quos adulteriorum et stuprorum (quae sunt nephanda scaelera) pertinet, animadversio.

Lyon, Jacques et Jean Senneton, 1550, in-4°, 416 p.

Bordeaux, BM; Città del Vaticano, BAV; London, BL.

L'opera figura in tutti gli Indici posteriori con la formula *donec corrigatur*.

7 Bernardi G. Pennotti a Portu S. Mariae Acquitani Apologia in duas partes divisa, Francfurti 1600, omnino prohibetur, et alia eius opera.

PENOT, Bernard Georges (1530-1617). Nato a Port-Sainte-Marie, Guienne. Alchimista.

Apologia... in duas partes divisa, ad Iosephi Micheli Middelburgensis Medica scriptum... cui sequentia opuscula...

Frankfurt, Jonas Rhodius, 1600, in-12°, 199, [33] p.

London, BL; München, UB; New York, NNNAM.

La condanna degli *opera omnia* e dell'*Apologia* figura nell'Indice fino al 1900.

8 Calendarium Gregorianum perpetuum Francfurti impressum, omnino prohibetur.

Calendarium Gregorianum perpetuum, Francfurti impressum.

20. *Index librorum expurgandorum*, p. 732: «Commentarii».

Esistono numerose edizioni del *Calendarium Gregorianum perpetuum* a partire dalle edizioni di Roma del 1582 e precedenti al 1603. Non è stato localizzato nessun esemplare con il luogo di stampa Francoforte anteriore al 1603.

L'interdizione figura nell'Indice fino al 1900.

9 Candelabrum aureum Doctoris Alfonsi Martini Vivaldi, donec prodeat emendatus. Eiusdem Auctoris Liber cui Titulus, Scola Cattolica morale.

VIVALDO, Martín Alfonso (1545-1605). Nato a Toledo da famiglia genovese. Prete. Teologo; giurista; professore al Collegio spagnolo a Bologna e a Savona. Canonico regolare della Congregazione di San Salvatore.

Candelabrum aureum Ecclesiae S. Dei... christianis omnibus maxime animarum curam gerentibus.

Bologna, Giovanni Rossi, 1588, in-4°, 2 parti in un vol.

Roma, BUA.

Le edizioni di Tommaso Bozzola, Brescia 1590 e 1593, contengono tre parti. L'edizione veneziana del 1602 ha cinque parti:

Scuola cattolica morale in tre parti principali, e dialoghi trenta divisa.

Venezia, Giorgio Varisco, 1602, in-8°, [24], 256, [16] p.

Città del Vaticano, BAV.

Le due interdizioni figurano nell'Indice fino al 1900.

10 Commentariorum²¹ De Statu Religionis, et Reipublicae in Regno Galliae Libri quatuor sine nomine Auctoris, Impressoris, et loci Impressionis omnino prohibentur.

DE SERRES (SERRANUS), Jean (c.1540-1598). Nato a Villeneuve-de-Berg. Calvinista. Storico; storiografo di Francia. Rettore del Collegio e pastore a Nîmes.

L'Indice di Roma, 1596, n. 631 (vd. *Index des livres interdits*, vol. IX, p. 606, e p. 706, n. 1003), condanna Jean de Serres – da inserire tra gli autori di 'prima classe' – e interdice come anonimi i *Commentarii* divisi in tre parti. L'editto del Brisighella fa riferimento alla stampa in quattro libri. A partire dall'Indice di Benedetto XIV del 1758, l'interdizione investe le cinque parti dell'opera.

21. Nel doc. n. 301 ter: «Comentariorum»; nel doc. n. 301 bis e nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 732: «Commentariorum».

«Jean de Serres entreprit une histoire complète et détaillée des guerres de religion, dont la première partie vit le jour en 1571, in-8°, sous le titre: *Commentarii de statu religionis et reipublicae in regno Galliae*. Quelques exemplaires portent ce titre: *Rerum in Gallia gestarum libri III*. Cette première partie, divisée en trois livres, commence en 1557 et finit en 1561. Une seconde et une troisième partie, divisées également chacune en trois livres et conduisant le récit des événements jusqu'en 1570, parurent à Genève en 1572 et 1573, 2 vol. in-8°. Cet ouvrage obtint un si grand succès que la première partie fut réimprimée pour la 4^e fois en 1572. Cinq ans plus tard, en 1577, les trois parties, augmentées d'une 4^e, qui finit au mois de mai 1574, et qui est aussi divisée en trois livres, furent réimp. à Genève, sans nom de ville ni d'imprimeur. Enfin une 5^e partie, en trois livres, se terminant en 1576, parut à Leyde, en 1580, in-8°. L'ouvrage forme ainsi 5 vol. réunis ordinairement en trois» (Eugène e Émile Haag, *La France protestante ou Vies des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire depuis les premiers temps de la Réformation jusqu'à la reconnaissance du principe de la liberté des cultes par l'Assemblée nationale*, 10 voll., J. Cherbuliez, Paris 1846-1859. Ristampa: Slatkine, Genève 1966, vol. 9, pp. 263-264).

L'interdizione del Brisighella si richiama a un decreto del Sant'Uffizio del 4 ottobre 1601, che con ogni probabilità si riferisce alla seguente edizione:

Commentariorum de statu religionis et reipublicae in regno Galliae libri quatuor...
s.l. e s.t. [Genève, Eustache Vignon], 1577.

London, BL (cfr. P. Chaix, A. Dufour, G. Moeckli, *Les livres imprimés à Genève de 1550 à 1600*. Nouvelle édition, revue et augmentée par G. Moeckli, Droz, Genève 1966, p. 90).

11 Davidis Origani Glacensis Ephemerides²². Donec expurgentur.

ORIGANUS, David (1558-1628). Nato a Glatz. Matematico.

Ephemerides novae annorum XXXVI incipientes ab anno... 1595... et desinentes in annum 1630 quibus praemissa est introductio seu compendiarie ephemeridum enarratio, qua non solum, quae ad motum primi et secundorum mobilium usumque pleniorum ephemeridum faciunt, sed et plurima alia chronologica et astrologica praecepta, ea facilitate explicantur, ut inde quisdam calendaria anniversaria et nativitatum texere possit judicia... Auctore M. Davide Origano...

Frankfurt a.d. Oder, Andreas Eichorn, 1599, in-4°, 16 c., 424 p., 584 c.

Città del Vaticano, BAV; Paris, BNF; Tübingen, UB.

L'opera, interdetta con decreto del Sant'Uffizio del 24 agosto 1599 con la formula *donec corrigatur*, figura all'Indice fino al 1900.

22. Nel doc. n. 301 ter è scritto: «Epriemerides»; nel doc. n. 301 bis e nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 732: «Ephemerides».

**12 Dos Informationes muy utiles, la una dirigida alla M. del-
l'Emperador Carlos Quinto, sine loco impressionis 1599²³,
omnino prohibentur.**

SLEIDAN (PHILIPPSON), Johann (c.1506-1556).

Informaciones (Dos) muy utiles, la una dirigida alla Magestad del Emperador Carlo Quinto deste nombre, la otra, a los Estados del imperio. Y agora presentadas al Catholico Rey don Philippe su hijo.

Venezia, Giovanni Filadelfo [ma: Genève, Jean Crespin], 1559, in-8°, 17 c., 208 p.

Madrid, BN; Paris, BPF.

Si tratta della prima edizione della traduzione spagnola effettuata da Juan Pérez delle *Orationes duae. Una ad Carolum Quintum Caesarem. Altera ad Germaniae Principes omnes, ac ordines Imperii...*, Strasbourg, Crato Mylius, 1544. Le *Orationes duae* figurano negli Indici di Lovanio (1550), Portogallo (1551) e Spagna (1559). Vd. *Index des livres interdits*, vol. II, 1986, p. 267; vol. X, 1996, p. 369; J.-F. Gilmont, *Bibliographie des éditions de Jean Crespin 1550-1572*, t. I, Librairie P. M. Gason, Verviers 1981, p. 119.

L'opera risulta all'Indice fino al 1900.

**13 Damasi Blymburgii Venerum Blyemburgicarum, sive
Horti Amoris Areolae quinque, Dordraci 1600, omnino
prohibentur.**

BLIJENBURGH (BLYENBURG), Damas van (1558-c.1616). Nato a Dordrecht. Poeta latino.

Veneres Blyenburaicae, sive Amorum hortus in quinque areolas divisus et fragrantissimis CXLVIII celeberrimorum poetarum flosculis refertus... I. *Ad amicam*. II. *Laudes*. III. *Ad seipsum*. IV. *Ad Venerem et Cupidinem*. V. *Ad animum, mentem, mortem et similia*. *Appendix*.

Dordrecht, Isaac Canin, 1600, in-8°, [8], 865, [83] p.

London, BL; Paris, BNF; Utrecht, UBU.

L'opera, interdetta con decreto del Sant'Uffizio del 12 luglio 1601, figura in tutti gli Indici posteriori.

23. La data '1599' (al posto di '1559') figura anche nel doc. n. 301 bis e nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 732.

14 Eliae Reusneri Diarium, omnino damnatur.

REUSNER, Elias (1555-1612). Nato a Lemberg (Lvov). Protestante. Storico; professore di filosofia a Jena. Fratello di Nikolaus, giurista, la cui opera *De conciliorum sive responsorum...* fu anch'essa proibita dal Sant'Uffizio.

Ephemeris, sive Diarium historicum, in quo est epitome omnium fastorum et annalium tam sacrorum, quam profanorum. Auspiciis Nicolai Reusneri elaboratum et consummatum ab Elia Reusnero. Accessit vetus calendarium non modo graecum, sed et romanum triplex, pontificium item novum, praeterea et biblicum duplex, una cum aliis quibusdam eiusdem argumenti analectis.

Frankfurt, Nikolaus Basse, 1590, in-4°, [8], 193, [1], [182] p.

München, BSB; London, BL; Paris, BNF.

L'opera, proibita con decreto della Congregazione dell'Indice del 17.11.1601, figura in tutti gli Indici posteriori. Un'altra opera di Elias Reusner, *Stratagematographia sive Thesaurus bellicus*, fu proibita dalla Congregazione dell'Indice vent'anni più tardi, il 16.11.1623.

15 Egloga Oxonio Cantabrigiensis distributa in libros duos, etc., Londini 1600, omnino prohibetur.

JAMES, Thomas (1570/71-1629). Nato a Newport. Anglicano. Teologo; filologo; bibliotecario a Oxford.

Ecloga Oxonio-Cantabrigiensis tributa in libros duos, quorum prior continet catalogum confusum librorum manuscriptorum in illustrissimis bibliothecis Oxoniae et Cantabrigiae. Posterior, catalogum eorundem distinctum et dispositum secundum quatuor facultates.

London, G. Bishop e J. Norton, 1600, in-4°, [2], 144; [4], 132 p.

London, BL; New Haven, CtY; Paris, BNF.

L'opera, interdetta con decreto del Sant'Uffizio dell'1.6.1601, figura in tutti gli Indici posteriori.

16 Emanuelis Sà Aphorismi Confessariorum hactenus impressi, etiam in Urbe, nisi denuo prodeant impressi Romae de mandato Magistri Sac. Pal. emendati et castigati.

SÀ, Emmanuel (1530-1596). Nato a Villa de Conde, Braga. Gesuita; teologo; predicatore; professore ad Alcalá e a Roma. Lavorò alla revisione ufficiale della Vulgata.

Aphorismi confessariorum ex doctorum sententiis collecti.

Antwerpen, Joachim Troгнаesius, 1599, in-12°, 311 p.
Città del Vaticano, BAV.

La prima edizione fu pubblicata, pare, a Venezia nel 1595, prima della morte dell'autore. Seguirono numerose ristampe prima del decreto di interdizione: Antwerpen, Joachim Troгнаesius, 1599, in-12°, 311 p. (Città del Vaticano, BAV); Köln 1599 e 1600; Madrid 1600 e 1601; Brescia 1600; Barcelona 1601; Venezia 1602.

Corretti secondo le direttive del Maestro del Sacro Palazzo, gli *Aphorismi* furono pubblicati a Roma da Bartolomeo Zannetti nel 1607 (Città del Vaticano, BAV) e connobbero un grande successo editoriale nel corso del XVII secolo.

L'opera figura all'Indice fino al 1900.

17 **Everardi Bernoist Centuriae duae prohibitae, Lugduni Batavorum²⁴ apud Franciscum Raffalengium.**

BRONKHORST (BRONCHORST), Everaard van (1554-1627). Nato a Deventer. Protestante. Giurista.

Centuriae duae Ἐναντιοφάνων et conciliationes eorundem iuxta seriem pandenctarum dispositae.

Leiden, Officina Plantiniana [Franciscus Raphelengius], 1595, [24], 274 p.

Augsburg, SSB; München, BSB.

Nel 1598 apparvero le *Centuriae quatuor*, Leiden, Christophorus Raphelengius, in-4°, 546 p. (London, BL). Le *Centuriae duae* furono nuovamente pubblicate a Leiden nel 1602 e a Hanau nel 1603.

Il decreto di condanna della Congregazione dell'Indice è del 17.1.1614; l'opera figura in tutti gli Indici posteriori.

Un'altra opera di Everaard van Bronkhorst, gli *Aphorismi politici* pubblicati nel 1623, viene interdetta dalla Congregazione dell'Indice il 18.9.1646.

18 **Franciscus Valesius De sac. Philosophia. Donec emendetur.**

VALLÈS DE COVARRUBIAS, Francisco (1524-1592). Nato a Covarrubias. Medico di Filippo II. Professore ad Alcalà de Henares.

24. Nel doc. n. 301 bis e nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 733: «Battavorum».

De iis quae scripta sunt physice in libris sacris, sive de sacra philosophia; liber singularis.

Torino, Nicolò Bevilacqua, 1587, in-4°, [4], 656, [12] p.

Madrid, BN; Roma, BNC; Roma, BUA.

L'opera fu ristampata a Lione nel 1588, 1592, 1595, nonché a Frankfurt am Main nel 1602.

Il *De sacra philosophia*, che viene interdetto dalla Congregazione dell'Indice il 3.7.1618 con la formula *donec corrigatur*, figura in tutti gli Indici posteriori.

19 Ferdinandi Buongiorno, Liber inscriptus il buon giorno, Venetiis 1601.

BONGIORNO (BUONGIORNI), Ferdinando (XVI-XVII sec.). Nato a Palermo. Teologo. Dottore *in utroque iure*; protonotario apostolico.

Oratio quadraginta horarum, ab ecclesia ad divinam implorandam misericordiam haberi solita... vulgo dicta Il buon giorno.

Venezia, Antonio Rampazetto, 1601, in-4°, 60, 452, [2] p.

Paris, BNF; Tübingen, UB.

L'opera, interdetta dalla Congregazione dell'Indice il 18.5.1601, figura in tutti gli Indici posteriori.

20 Ferdinandi de las Infantas Cordubensis Tractatus de Praedestinatione, Parisiis 1601.

INFANTAS, Fernando de las (1534-c.1601). Nato a Cordova. Prete; teologo; musicista.

Tractatus de praedestinatione secundum Scripturam sacram et veram evangelicam lucem.

Paris, s.t., 1601, in-8°, [8], 158 c.

Città del Vaticano, BAV.

L'opera, interdetta con decreto del Sant'Uffizio del 26.5.1602, figura in tutti gli Indici posteriori.

Un'altra opera di Ferdinando de las Infantas, il *Liber divinae lucis*, viene interdetta dalla Congregazione dell'Indice il 16.12.1605 e rimane all'Indice fino al 1900.

21 Gerardi Mercatoris Atlas prohibitus.

MERCATOR, Gerhard [G. Kremer] (1512-1594). Nato a Rupelmonde. Fiammingo d'origine tedesca. Cartografo e cosmografo. La *Chronologia* di Mercator è condannata nell'Indice di Roma del 1596, n. 173 (vd. *Index des livres interdits*, vol. IX, p. 492).

Atlas, sive cosmographicae meditationes de fabrica mundi et fabricati figura.
Duisburg/Düsseldorf, Bernard Buyss, [1595]-1602, in-fol., 3 vol.

Antwerpen, SB.

Quest'opera celebre, interdetta con decreto del Sant'Uffizio del 24 agosto 1599, rimane all'Indice fino al 1900.

22 Gio. Fiorentino, il Pecorone, In Trevigi 1600. Donec corrigatur.

GIOVANNI FIORENTINO (XIV sec.). Guelfo. Notaio. Imitatore del *Decamerone* di Boccaccio e delle *Croniche* di Giovanni Villani.

Opera condannata negli Indici di Parma (1580, n. 420), Portogallo (1581, n. 169), Spagna (1583, n. 1985) e di Roma (1590 e 1593, nn. 0112 e 0416). Vd. *Index des livres interdits*, vol. IV, 1995, pp. 493-494, e vol. IX, p. 164.

Nell'editto del Brisighella si legge «In Trevigi 1600»²⁵, ma va precisato che il decreto del Sant'Uffizio del 22.8.1601 interdice la seguente edizione:

Il Pecorone di ser Giovanni Fiorentino nel quale si contengono quarant'otto novelle antiche, belle d'invention et di stile. Al sig. Gasparo Curto Nascimbeni...

Treviso, Evangelista Deuchino, 1601, in-8°, 210 c.

München, BSB; Roma, BNC.

Gli esemplari del *Pecorone* con la data d'impressione: Milano 1554 – che sono molto numerosi nelle biblioteche italiane – sembrano una contraffazione, fatta a Lucca nel corso della prima metà del XVIII secolo, della *editio princeps*:

Il pecorone, nel quale si contengono cinquanta novelle antiche.

Milano, Giovanni Antonio Degli Antoni, 1558, in-8°, 227, [2] c.

Milano, BT; Parma, BP; Venezia, BNM.

L'edizione di Venezia, Domenico Farri, 1565, è interdetta nell'Indice di Parma, 1580, n. 420.

25. Così anche nel doc. n. 301 bis e nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 733.

23 Henrici Henriquez Summa Moralis Sacramentorum. Donec emendetur.

HENRIQUEZ, Henrique (1536-1608). Nato a Oporto. Gesuita. Professore di teologia e di filosofia a Cordova e a Salamanca. Si fece domenicano, ma successivamente ritornò alla Compagnia di Gesù.

[*Summa moralis Sacramentorum*]. *Theologiae moralis Summa, tribus tomis comprehensa. Tomus primus. De fine hominis et ecclesiae sacramentis.*

Salamanca, Juan Fernandez, 1591, in-fol., [18], 593, [23] p.

Barcelona, BU; Madrid, BN.

L'opera fu ripubblicata dallo stesso stampatore nel 1593. La *Summa* venne ristampata anche a Venezia nel 1596, 1597, 1600.

L'opera figura all'Indice, con la formula espurgatoria, fino al 1900.

24 Henrici Salmud Annotationes in librum Guidonis Panciroli, cui Titulus Rerum Memorabilium etc., Ambergae omnino prohibetur.

PANCIROLI, Guido (1523-1599). Nato a Reggio Emilia. Discepolo di Andrea Alciato. Giurista; professore di diritto civile a Padova e Torino.

SALMUTH, Heinrich senior (XVI-XVII sec.). Giurista; sindaco di Amberg; traduttore ed editore.

Rerum memorabilium iam olim deperditarum, et contra recens atque ingeniose inventarum, libri duo. Italice primum conscripti, nec unquam hactenus editi. Nunc vero latinitate donati et notis illustrati per Henricum Salmuth.

Amberg, Michael Forster, 1599-1602, in-8°, 2 vol.

Roma, BNC; Roma, BUA.

Si tratta della traduzione latina del testo manoscritto italiano: *Raccolta breve d'alcune cose più segnalate, che ebbero gli antichi, e di alcune altre trovate da' moderni*, che fu pubblicato per la prima volta a Venezia nel 1612.

Condannata a causa delle annotazioni di Heinrich Salmuth dal Sant'Uffizio il 2.5.1601 e di nuovo il 30.9.1605, l'opera figura negli Indici sotto il nome di Salmuth fino al 1900 e, in seguito, sotto il nome di Guido Panciroli.

25 Iordani Bruni Nolani libri²⁶ et scripta omnino prohibentur.

BRUNO, Giordano (1548-1600). La formulazione della condanna si richia-

26. Nel doc. n. 301 ter: «libri»; nel doc. n. 301 bis e nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 733: «libri».

ma alla proibizione decretata dal Sant'Uffizio l'8 febbraio 1600 e registrata nei *Protocolli* della Congregazione dell'Indice: «1600. VIII februarii. Libri et scripta fratris Iordani Bruni de Nola ordinis Praedicatorum prohibita» (Firpo, *Processo*, doc. 68, p. 346; rispetto alla trascrizione del documento data da Luigi Firpo, si integra la parola «fratris» sulla base del riscontro con l'originale). La condanna degli *opera omnia* figura in tutti gli Indici posteriori, fino all'ultima edizione pubblicata: *Index librorum prohibitorum SS.mi D.N. Pii PP. XII iussu editus...*, Typis Polyglottis Vaticanis, s.l. 1948, p. 66 (va ricordato che a partire dall'Indice di Leone XIII del 1900 veniva a cadere l'indicazione dell'editto del Brisighella emanato il 7 agosto 1603 e al suo posto si registrava la proibizione decretata dal Sant'Uffizio l'8 febbraio 1600²⁷). Vd. la prima parte di questo contributo: E. Canone, *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella*, cit., pp. 44, 49-60. Cfr. *Giordano Bruno, 1548-1600. Mostra storico documentaria*, cit., pp. CX-CXI, 201-209, e BOeuC, *Le procès*, doc. 75, pp. 525-529. Cfr. inoltre L. Spruit, *Due documenti noti e due documenti sconosciuti sul processo di Bruno nell'Archivio del Sant'Uffizio, «Bruniana & Campanelliana»*, IV (1998), 2, pp. 471-472.

26 Ioannis Corasii Liber cui Titulus est, Memorabilium Senatus Consultorum Summae Apud Tolosates Curiae, ac Sententiarum, tum Scolasticorum, tum Forensium Centuria, Lugduni 1600²⁸, prohibetur.

CORAS, Jean de (1513-1572). Nato a Toulouse. Giurista; professore a Parigi, a Padova, a Ferrara e a Tolosa, dove fu assassinato in seguito alla Notte di San Bartolomeo. Autore condannato nell'Indice di Roma del 1596 (*Index des livres interdits*, vol. IX, n. 665, pp. 613-614).

Memorabilium senatus consultorum summae apud Tolosates curiae ac sententiarum, tum scholasticarum, tum forensium centuria.

Lyon, ex bibl. Vincentii, 1599 e 1600, in-8°, [16], 336 p.

Berlin, DSB; Paris, BNF; Wien, ÖNB.

Condannata con decreto del Sant'Uffizio del 13.12.1600, l'opera figura in tutti gli Indici posteriori.

27 Ioannis Georgii Godelmani, Liber de Magis Veneficis, et Lamiis, Francfurti 1601, omnino prohibetur. Est enim Auctor in prima Classe Indicis Romani.

GÖDELMANN, Johann Georg (1559-1611). Nato a Teutlingen, presso Co-

27. Il decreto del Sant'Uffizio è registrato anche nella raccolta *Scriniolum Sanctae Inquisitionis Astensis*, cit., p. 305.

28. Nel doc. n. 301 ter: «1690»; nel doc. n. 301 bis e nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 733: «1600».

stanza. Luterano. Giurista. Autore condannato nell'Indice di Roma (*Index des livres interdits*, vol. IX, n. 573, p. 597).

Tractatus de magis, veneficis et lamiis, deque his recte cognoscendis et puniendis, propter varias et controversas de hac quaestione hominum sententias, utilissimus, publice in Academia Rostochiana praelectus, et in tres libros distributus.

Frankfurt, Nikolaus Basse, 1591, in-4°, [16], 118; [2], 72, [2]; [34], 152, [34] p.

München, UB; Paris, BNF.

Una versione tedesca apparve l'anno seguente presso lo stesso stampatore, mentre una nuova edizione latina fu pubblicata a Francoforte nel 1601.

Interdetto con decreto del Sant'Uffizio del 28.6.1601, il *Tractatus de magis* figura in tutti gli Indici posteriori.

28 **Ioannis Mariae Velmatii Christeidos omnino prohibetur.**

VELMAZIO, Giovanni Maria (XVI sec.). Nato a Bagnacavallo. Francescano minore. Poeta; professore di teologia.

Christeidos liber primus [-decimus]. Sottotitolo di: *Veteris et Novi Testamenti opus singulare, ac plane Divinum, ... ab authore accuratissime recognitum, et scholiis illustratum...*

Venezia, s.t., 1538, in-4°, 406 p.

Paris, BNF; Roma, BNC; Urbino, BU.

L'opera figura all'Indice fino al 1900.

29 **Ioannis Petri Stupani²⁹ Tract. de Idolatria, et Magia. Donec corrigatur.**

STOPPANI (STUPANUS), Giovanni Pietro (XVI sec.). Milanese. Religioso; uno dei fondatori della Congregazione degli Oblati di Sant'Ambrogio. Amico di san Carlo Borromeo.

L'opera non è stata individuata. Cfr. F. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher...*, Bd. 2, Scientia Verlag, Aalen 1967 [rist. anast. dell'ed. Bonn 1885], p. 182; L. Ferrari, *Onomasticon. Repertorio biobibliografico degli scrittori italiani dal 1501 al 1830*, Hoepli, Milano 1947, p. 643.

L'opera, interdetta con decreto del Sant'Uffizio del 17 novembre 1599 con la formula espurgatoria, figura all'Indice fino al 1900.

29. Nel doc. n. 301 bis: «tupani» (cioè è saltata la 'S' iniziale del nome); nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 733: «Stupani».

30 Liber Indulgentiarum Fratrum Ordinis Carmelitarum. Donec emendetur.

31 Liber Indulgentiarum Fratrum Ordinis Servorum³⁰. Donec expurgetur.

I due titoli figurano all'Indice fino al 1900.

32 Liber de Russorum, Muscovitarum³¹, et Tartarorum Religione Impressus Spirae omnino damnatur.

LASICKI (LASITZSKI), Jan (1534-dopo il 1599). Nato a Lasice, presso Sochaczew. Calvinista. Bibliografo e storico; difensore della Riforma.

De Russorum, Muscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum, funerum ritu et diversis scriptoribus quorum nomina versa pagina indicat. His in fine quaedam sunt adjecta, de Livonia pacisque condicionibus, et pace confecta hoc anno inter serenissimum regem Poloniae et Magnum ducem Moscoviae.

Speyer, Bernhard Albin, 1582, in-4°, [8], 295, [28] p.

Città del Vaticano, BAV; Paris, BNF; Wolfenbüttel, HAB.

L'opera risulta all'Indice fino al 1900.

33 Laurentii Scaderi Monumenta Italiae.³² Donec corrigatur.

SCHRADER, Lorenz (c. 1530-1606). Nato a Halberstadt. Giurista.

Monumentorum Italiae, quae hoc nostro saeculo et a Christianis posita sunt, libri quatuor. Editi a Laurentio Schradero Halberstadien. ...

Helmstedt, Jacob Lucius, 1592, in-fol., [8], 410, [2] p.

München, BSB; Tübingen, UB; Würzburg, UB.

L'opera rimane all'Indice fino al 1900.

30. Nel doc. n. 301 bis: «Cervorum»; nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 734: «Servorum».

31. *Index librorum expurgandorum*, p. 734: «Moscovitarum».

32. Nel doc. n. 301 ter manca il punto.

34 Libri instructionum, et rituum Sectae Maumetanae omnino damnatur.

Questa interdizione – decretata dal Sant'Uffizio l'8 dicembre 1599 e registrata nell'Indice di Alessandro VII (*Index librorum prohibitorum Alexandri VII...*, Romae 1664, p. 102) – viene soppressa a partire dall'Indice di Benedetto XIV del 1758.

I libri della setta di Maometto figurano negli Indici spagnoli e portoghesi del XVI secolo. Vd. *Index des livres interdits*, vol. V, pp. 218 (n. 2), 257 (n. 74), 307 (n. 5), 547 (n. 595), e vol. IV, p. 143 (n. 117).

35 Liber impressus anno 1602, inscriptus Francisci Guicciardini loci duo, ob rerum quas continent gravitatem, cognitione dignissimi, ex ipsius historiarum libris, 3. et 4. dolo malo detracti, nunc ab interitu vindicati, prohibetur liber, et auctor inter haereticos primae classis reiicitur.

GUICCIARDINI, Francesco (1483-1540). Nato a Firenze. Storico; scrittore politico e ambasciatore presso Ferdinando d'Aragona. Consigliere di Clemente VII. La sua *Historia d'Italia* figura, con la formula *donec corrigatur*, nell'Indice di Roma del 1596, n. 337 (vd. *Index des livres interdits*, vol. IX, p. 548).

Loci duo ob rerum, quas continent gravitatem, cognitione dignissimi, qui ex ipsius historiarum libris III et IIII dolo malo detracti in exemplaribus hactenus impressis non leguntur, nunc tandem ab interitu vindicati et latine, italice, galliceque editi. Seorsum accesserunt Francisci Petrarchae epistolae XVI quibus plane testatum reliquit, quid de pontificatu et de rom. Curia senserit; item pontificis maximi Clementis VIII anno MDXCVIII Ferrariam petentis et ingredientis apparatus et pompa.
[Genève?], Petrus Antonius, 1602, in-8°, 169; [4], 80 p.

Oxford, BL.

L'opera apparve precedentemente a Basilea, s.t., nel 1569.

Interdetta con decreto del Sant'Uffizio del 21.7.1603, l'opera figura in tutti gli Indici posteriori.

36 Mauritio Moro Giardino de Madrigali, e Selva de varii pensieri.

MORO, Maurizio (XVI-XVII sec.), detto 'il Costante'. Nato a Verona. Canonico regolare della Congregazione di San Giorgio in Alga a Venezia. Poeta.

Giardino de' madrigali e selva di varii pensieri.

Venezia, Bonfadino, 1593, in-12°, [48], 222, [18] p.

Wien, ÖNB.

Prima del 1603 apparvero inoltre:

Giardino Secondo De' Madrigali di Mauritio Moro... Con Le Furie Vltrici, et alcune rime di Nozze..., Rimini, Giovanni Simbeni, 1600, in-4°, 8 c., 167, 1 p.

New Haven, CtY.

I Tre giardini de' madrigali del Costante, academico cospirante, Mauritio Moro veneziano, con il Ghiaccio, et il Foco d'amore, le Furie ultrici, et il Ritratto delle cortigiane. Giardino primo... [-terzo]. Venetia, G. Contarini, 1602, 3 parti in un vol., in-12°.

London, BL; Paris, BNF.

Interdetto con decreto della Congregazione dell'Indice del 14.12.1602, il *Giardino* figura in tutti gli Indici posteriori.

37 **Mauro Orbini Raguseo il Regno delli Slavi hoggi corrotamente detti Schiavoni, stampato in Pesaro 1601, usquequo prodeat deletis haereticorum nominibus passim citatis.**

ORBINI, Mauro (c.1550-1614). Benedettino. Storico. Le sue idee di panslavismo hanno influenzato numerosi storici e politici.

Il regno de gli Slavi hoggi corrottamente detti Schiavoni. Historia... nella quale si vede l'origine quasi di tutti popoli, che furono delle lingua Slava, con molte et varie guerre, che fecero in Europa, Asia et Africa, il progresso dell'imperio loro, l'antico culto, et il tempo della loro conversione al Christianesimo, e in particolare veggonsi i successi de' re, che anticamente dominarono in Dalmatia, Croatia, Bosna, Servia, Russia, et Bulgaria. Pesaro, Girolamo Concordia, 1601, in-fol., [14], 473, [28] p.

Città del Vaticano, BAV; Venezia, BNM.

Questa interdizione di Giovanni Maria Guanzelli, che si richiama a un decreto del Sant'Uffizio del 12 luglio 1601, non fu accolta nell'Indice.

38 **Nicodemi Frischlini opera omnia, omnino prohibentur.**

FRISCHLIN, Philipp Nicodemus (1547-1590). Nato a Erzingen. Protestante. Filologo; letterato; professore a Wittenberg. Autore condannato sotto lo pseudonimo di *Laonicus Antisturnius a Sturmenek* nell'Indice di Roma del 1596, n. 702 (vd. *Index des livres interdits*, vol. IX, p. 627).

L'interdizione del Brisighella si richiama a un decreto del Sant'Uffizio del-

l'ottobre del 1601. La proibizione degli *opera omnia* di Nicodemus Frischlin figura in tutti gli Indici posteriori.

39 Ottonis Casmanis Rethoricae Tropologiae praecepta, etc., Francfurti 1600, omnino prohibetur.

CASMANN, Otto (c.1562-1607). Protestante. Pastore. Teologo; filosofo; rettore della scuola di Stade, Hannover.

Rhetoricae tropologiae Praecepta ex A. Thalaeo methodica. Explicatio rotunda et perspicua. Usus in analysi et genesi, in sacris et profanis, cum observationibus. Abusus in paralogismis. Collatio cum aliis tropologicis. Ex seculi nostri accuratioribus rhetoricae artificibus observata, studio Othoni Casmanni.

Frankfurt, «E Collegio musarum Paltheniano» [officina tipografica di Johann Wechel], 1600, in-8°, [8], 332 p.

Bamberg, UB; Los Angeles, CLU; Paris, BNF.

L'opera, interdetta con decreto del Sant'Uffizio del 22 agosto 1601, figura in tutti gli Indici, fino a quello di Leone XIII del 1900. L'interdizione degli *opera omnia* di Otto Casmann, decretata dal Sant'Uffizio il 6.3.1610, è presente in tutti gli Indici posteriori.

40 Petri Antonii de Petra Placentini de Iure quaesito per Principem non tollendo, Venetiis 1599, omnino prohibetur.

DI PETRA, Pietro Antonio (1512-1608). Nato a Piacenza. Giurista.

Tractatus de iure quaesito per principem non tollendo, seu de potestate principis et inferiorum ab eo, et de excessibus eorum circa praeiudicium alienum in materia ultimarum voluntatum, contractuum, delictorum, gratiarum iudicialium, et extraiudicialium copiose tractata.

Venezia, Damiano Zenaro, 1599, in-fol., [4], [48], 226 p.

Roma, BC.

Il *Tractatus* fu stampato anche a Frankfurt am Main, da Matthaeus Becker, nel 1600 (München, BSB).

L'opera, interdetta con decreto del Sant'Uffizio del 13.9.1601 (l'autore sarebbe da inserire tra quelli di 'seconda classe'), figura in tutti gli Indici posteriori.

41 Petri Eigii Stralsunden. Pomerani, etc. Quaestiones Iuris tam Civilis, quam Saxonici editae Cura Ludovici Parson, Typis Laurentii Scuberlich 1601, omnino prohibetur.

HEIGE, Peter (1559-1599). Nato a Stralsund, Pomerania. Giurista; professore a Wittenberg; consigliere del duca di Sassonia.

Quaestiones juris tam civilis quam Saxonici Petri Heigii... Cura Ludovico Parson.
S.l., Laurentius Seuberlich, 1601, in-4°, 2 vol.

Wien, ÖNB; Wolfenbüttel, HAB.

L'opera, interdetta con decreto del Sant'Uffizio del 23.8.1601, figura in tutti gli Indici posteriori.

42 Petri Frideri Mindani de processibus, mandatis, et monitoriis, Francfurti 1601, liber omnino prohibetur, et auctor in prima haereticorum classe reponitur.

FRIDER, Peter (?-1616). Nato a Minden. Giurista.

De processibus, mandatis et monitoriis in imperiali camera extrahendis et de supplicationibus, quae pro iis fiunt recte formandis.

Frankfurt, Johann Spiess, 1595-1597, in-8°, 3 vol.

Wolfenbüttel, HAB.

Nuova edizione presso lo stesso stampatore nel 1601.

Il *De processibus* figura in tutti gli Indici posteriori che considerano Peter Frider come autore da inserire tra quelli di 'prima classe', seguendo l'interdizione degli *opera omnia* come faceva l'editto del 1603.

43 Philippi Camerarii Opere Horarum succisivarum, sive Meditationes Historicae, omnino prohibentur.

CAMERARIUS (KAMMERMEISTER), Philipp (1537-1624). Nato a Tübingen o a Norimberga. Protestante. Giurista; figlio dell'umanista Joachim Camerarius.

Operae horarum succisivarum sive Meditationes historicae. Continentes accuratum delectum memorabilium Historiarum, et rerum tam veterum, quam recentium... Una cum indice... Philippo Camerario I.F. iurisconsulto, et reipub. Noricae a consiliis, auctore.
Altdorf, Christoph Lochner e Johann Hofmann, 1591, in-4°, [16] c., 509, [1] p., [37] c.

Erlangen, UB; München, BSB e UB.

Interdetta con decreto della Congregazione dell'Indice del 29.7.1600, l'opera figura in tutti gli Indici posteriori.

44 Propugnaculum ordinis Canoniorum Lateranensium. Donec expurgetur.

NOVI, Agostino (XV-XVI sec.). Canonico. Scrittore; storico.

Propugnaculum canonici ordinis.

Firenze, Giovanni Stefano di Carlo, 1512, in-4°, [2], [83] p.

Padova, BU.

Esisterebbe un'edizione del 1602, s.l., con lo stesso numero di pagine (vd. Città del Vaticano, ACDF, *Index*, XXXIV).

L'opera figura nell'Indice fino al 1900.

45 Sacra Scriptura, vel eius partes Metricae conscriptae post annum 1515, et impressae omnino prohibentur.

Si tratta di un'esortazione e un'esplicitazione della Regola IV dell'Indice di Trento concernente la stampa e la lettura della Sacra Scrittura (cfr. *Index des livres interdits*, vol. VIII, 1990, p. 151, nonché vol. IX, p. 346).

46 Scipionis Gentilis de Iurisdictione, libri tres impressi Francfurti 1601, donec corrigantur.

GENTILI, Scipione (1563-1616). Nato a San Ginesio, presso Macerata. Giurista; professore a Heidelberg e ad Altdorf. Cancelliere di Norimberga. Fratello di Alberico che figura nel medesimo editto, *supra*, n. 4.

De iurisdictione libri III.

Frankfurt, Claude de Marne e Johann Aubry, 1601, in-8°, [14], 475, [28] p.
Paris, BNF.

L'interdizione – che si richiama a un decreto del Sant'Uffizio del 7 marzo 1602 – figura, con la formula espurgatoria, nell'Indice fino al 1900.

47 Silva sermonum iucundissimorum, in qua novae Historiae etc. Basileae 1568.

HULSBUSCH, Johann (XVI sec.). Nei repertori è menzionato come traduttore di opere dal tedesco al latino.

Sylva sermonum iucundissimorum, in qua novae historiae et exempla varia facetiis undique referta, continentur.

Basel, Matthias Apiarius, 1568, in-8°, 302 p.

London, BL; Paris, BNF; Wolfenbüttel, HAB.

Interdetta con decreto della Congregazione dell'Indice del 21.7.1600, l'opera figura in tutti gli Indici posteriori.

- 48 Sintagma Philippo Rameo Artium Liberalium methodo brevi, ac perspicuo concinatum per Ioannem Bipsterium Marchbergianum in gratiam tyronum etc., Basileae apud Comodum Valdchiuich 1598, prohibitus.**

BILSTEN, Johannes (XVI-XVII sec.). Nato a Marburg. Pedagogo; filosofo.

Syntagma Philippo-Rameum artium liberalium, methodo brevi ac perspicua concinnatum per Joan. Bilstenium Marsbergianum. In gratiam Tyronum partim difficilibus vocibus Germanica adiecta est explicatio.

Basel, Konrad von Waldkirch, 1588, in-4°, [8] c., 586 p., [2] c.

Paris, BMaz; Wien, ÖNB; Wolfenbüttel, HAB.

Interdetta con decreto del Sant'Uffizio del 4.10.1601, l'opera figura in tutti gli Indici posteriori.

- 49 Sommario della Religione Christiana raccolta in dieci libri, ne i quali si tratta di tutti gli articoli della fede etc., stampato tra Heretici se bene falsamente dice in Roma per Paolo Gigliadoro l'anno di gratia 1590, dedicato al Duce, et Repubblica di Genova.**

Sommario della religione christiana raccolto in dieci libri nei quali si tratta di tutti gli articoli della fede secondo la pura parola di Dio.

Roma, Paolo Gigliadoro [le indicazioni del luogo e dello stampatore sono fittizie], 1590, in-8°, 315 p.

Roma, BC.

L'opera, interdetta con decreto del Sant'Uffizio del 27 aprile 1598, figura in tutti gli Indici posteriori.

- 50 Thesaurus sacrarum precum, sive Litaniae variae, Venetiis 1599.**

Thesaurus sacrarum precum, sive litaniae variae ad Deum Patrem, ad Deum Filium, ad Deum Spiritum Sanctum, ad B. Virginem, ad sanctos Angelos et ad plures Sanctos et Sanctas Dei. Una cum septem Psalmis poenitentialibus [et aliis] devotis orationibus.

Venezia, Barezzo Barezzi, 1599, in-12°, [16], 145, [2] p.

Città del Vaticano, BAV.

L'opera figura nell'Indice fino al 1900.

51 Thomae Campanellae opera omnia omnino tolluntur.

CAMPANELLA, Tommaso (1568-1639). A partire dalla seconda metà degli anni sessanta del XVII secolo, nell'*Index* è registrata l'interdizione degli scritti campanelliani (sulla base di un decreto della Congregazione dell'Indice del 21.4.1632): «Opera quae Romae excussa aut approbata non sunt, cum Author pro suis illa non agnoverit». Dal 1900 il nome di Campanella non figura più negli Indici. Vd. la prima parte di questo contributo: E. Canone, *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella*, cit., pp. 44-46, 49-50, 58. Riguardo al contributo di L. Firpo, *Filosofia italiana e Controriforma. III: La proibizione delle opere di Campanella*, «Rivista di filosofia», XLI (1950), pp. 390-401, vd. ora Firpo, *Processi*, pp. 317-330. Cfr. inoltre P.-N. Mayaud, *La condamnation des livres coperniciens et sa révocation à la lumière de documents inédits des Congrégations de l'Index et de l'Inquisition*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, pp. 91-103.

52 Thomae Saily Thesaurus Litaniarum.

SAILLY, Thomas (1554-1623). Nato a Bruxelles. Gesuita. Rettore del Collegio di Bruxelles. Cappellano militare.

Thesaurus litaniarum ac orationum sacer.

Bruxelles, Rutger van Velpen, 1598, in-8°, 400 p.

Città del Vaticano, BAV.

Altre edizioni: Paris 1599; Köln 1600; Bruxelles 1600 (esemplari di tali edizioni: Paris, BNF).

L'opera figura nell'Indice fino al 1900.

53 Thomae Zerolae Beneventani Praxis Episcopalis, omnino prohibetur.

ZEROLA, Tommaso (1549-1603). Nato a Benevento. Prete. Vescovo di Minori.

Praxis episcopalis, in qua, ultra quae a sacris canonibus, sacroque concilio Tridentino decisa sunt...

Venezia, Giovanni Varisco, 1595, in-4°, [36], 219, [2] p.

Roma, BUA.

Ristampa presso lo stesso tipografo nel 1599 e nel 1602.

L'opera figura in tutti gli Indici posteriori.

54 Victorini Strigelii³³ Versio Dialogorum Theodoretii³⁴ Episcopi Ciri cum perpetua Analisi³⁵ Logica, omnino prohibetur, et in prima Classe reponitur Auctor cum expositore Marco Beulero Tigurino.

THEODORETUS CYRUS (393-dopo il 460). Nato ad Antiochia. Vescovo di Ciro. Teologo greco; autore di opere polemiche, apologetiche e storiche.

STRIGEL, Victor (1524-1569). Nato a Kauffbeuren, Baviera. Protestante. Teologo; filosofo. Discepolo di Lutero e di Melantone. Autore condannato nell'Indice di Roma del 1559 e del 1564, n. 972 (*Index des livres interdits*, vol. VIII, p. 696).

BEUMLER, Marcus (1555-1611). Nato a Kirburg, cantone di Zurigo. Protestante. Teologo; filologo; professore a Zurigo. Autore condannato nell'Indice di Roma del 1596, n. 789 (*Index des livres interdits*, vol. IX, p. 656).

Dialogus primus [-tertius] ... cum versione Victorini Strigelii, perpetua analysi logica expositus, et ad controversias nostrae tempestatis recte intelligendas et diiudicandas accommodatus a Marco Beumlero.

Zürich, Johann Wolf, 1593-1594, in-8°, 3 parti in 2 vol.

Paris, BNF.

Edizione precedente: Leipzig [Ernst Vogelin], 1567, in-8°, [22], 344 p.

Wolfenbüttel, HAB.

Interdetta con decreto della Congregazione dell'Indice del 15.4.1600, l'opera figura in tutti gli Indici posteriori.

55 Vittorio Brigante, Novelli fiori della Vergine Maria di Loreto, e Santa Casa sua, in Venetia 1600.

BRIGANTI, Vittorio (XVI-XVII sec.). Nato ad Ancona. Prete beneficiario della Basilica di Loreto. Traduttore ed editore di numerosi testi riguardanti il santuario.

Non si conosce un'edizione di quest'opera di Vittorio Briganti apparsa a Venezia nel 1600. Potrebbe forse trattarsi del testo intitolato: *Breve compendio d'alcuni notabili successi e miracoli avvenuti in Loreto*, pubblicato all'interno di un'opera di Girolamo Angelita, storico e cancelliere di Recanati: *L'Historia della traslatione della Santa Casa della Madonna a Loreto*, di cui esiste un'edi-

33. Nel doc. n. 301 ter: «Strigeli.»; nel doc. n. 301 bis e nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 735: «Strigelii» (in quest'ultimo con la 's' minuscola).

34. Nel doc. n. 301 bis e nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 735: «Theodoretii».

35. Nel doc. n. 301 bis e nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 735: «Annalisi».

zione apparsa a Macerata nel 1600, presso Sebastiano Martellini, in-12°, 94 p. (Lyon, BM).

La *Historia* di Girolamo Angelita ebbe una quindicina di edizioni tradotte in italiano da Giulio Cesare Galeotti tra il 1574 e la fine del XVI secolo. Il titolo dell'edizione di Macerata del 1579 che si conserva nella Biblioteca Apostolica Vaticana è il seguente:

Historia della traslatione della Santa Casa della Madonna a Loreto. Già scritta a Clemente VII. pont. mass. da m. Girolamo Angelita, e tradotta in lingua volgare da Giulio Cesare Galeotti d'Ascisi. Con aggiunta d'alcuni notabili successi, e miracoli avvenuti in esso santo luogo di Loreto dal pontificato di Clemente 7, fin a gl'anni di nostro sig. papa Sisto Quinto. Raccolta dal rev. don Vittorio Briganti anconitano beneficiato della Chiesa di Loreto. Aggiuntovi anco il compendio dell'indulgenze concesse da varii som. pont. alla sudetta santa casa. Alcuni avvertimenti del pereg. ... Et le letanie del sig. e della Madonna.

Macerata, Sebastiano Martellini, 1579, in-12°, 114, [6] p.

Città del Vaticano, BAV.

L'opera, interdetta con decreto del Sant'Uffizio del 14 dicembre 1600 che indica «suppressus», figura all'Indice fino al 1900.

Per tanto si commette espressamente a tutti i Librari di Roma, et ad ogni altro di che conditione esser si voglia, che havendo nelle loro Boteghe, o studio alcuno de' sudetti libri, debba subito consegnarli al nostro Offitio,³⁶ avvertendoli, che oltre la gravissima offesa, che faranno a Dio controfacendo, et oltre le Censure Ecclesiastiche, nelle quali incorreranno, s'avverrà anco, che venghino a notitia nostra, si castigaranno severamente, conforme alle pene minacciate ne i Sacri Canonì, nelle regole dell'Indice, e nei nostri Editti altre volte publicati in materia di Libri, etc.

Frater Ioannes Maria Brasichellensis Sacri Palatii Apostolici Magister manu propria.

Paulus Spada Notarius.³⁷

Die septima³⁸ Mensis Augusti 1603. Supradictum Edictum affixum et publicatum fuit in acie Campi Florae, et in Cancellaria Apostolica, ut moris est, per me Laertium Cecchettum Cursorem Apostolicum. Chistophorus Fund. Magister Cursorum.

IN ROMA, Appresso gli Stampatori Camerali. M.D.CIII.

36. Nel doc. n. 301 bis: «Officio:». Nell'*Index librorum expurgandorum*, cit., p. 736: «Offitio:».

37. «Paulus Spada Notarius» manca nel doc. n. 301 bis, mentre figura nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 736.

38. Nel doc. n. 301 bis: «7.»; nell'*Index librorum expurgandorum*, p. 736: «septima».

I DUE NUOVI DOCUMENTI DEL PROCESSO DI BRUNO NELL'ARCHIVIO DEL SANT'UFFIZIO

I documenti che si pubblicano qui di seguito sono stati rinvenuti e trascritti da Leen Spruit nel 1998 nell'Archivio del Sant'Uffizio (Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede). È da precisare che la notevole scoperta di Spruit è avvenuta nell'ambito di un progetto di ricerca – incentrato sui rapporti tra Chiesa cattolica e scienza moderna – coordinato da Ugo Baldini e promosso dalla Pontificia Accademia delle Scienze. In merito alla scoperta cfr. L. Spruit, *Due documenti noti e due documenti sconosciuti sul processo di Bruno nell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Bruniana & Campanelliana», IV (1998), pp. 469-473. Il primo documento risale all'11 giugno 1592, cioè – come osserva lo studioso – «ad una ventina di giorni dopo l'arresto [23 maggio], e ad appena una settimana dopo il quinto costituito di Bruno a Venezia [3 giugno]» (*art. cit.*, p. 471). Quindi, rispetto alla raccolta dei documenti allestita da Luigi Firpo e curata da Diego Quagliioni, il nuovo documento va collocato tra il doc. 16: sesto costituito di Bruno (4 giugno 1592) e il doc. 17: deposizione di Andrea Morosini (23 giugno 1592) – cfr. Firpo, *Processo*, pp. 192-193. Riguardo a tale documento, che è il più importante dei due, Spruit nota: «Si ricavano da questo documento alcune notizie importanti: 1) Roma fu quasi subito avvisata dell'arresto di Bruno; 2) dopo il 6 giugno 1592 il processo non languiva affatto, come credeva Firpo (cfr. *Processo*, p. 33) in base ai documenti a sua disposizione; 3) ma la novità più clamorosa è senz'altro che nel 1592 Giordano Bruno era un illustre sconosciuto per la Suprema Congregazione romana, che ad una prima indagine non riesce a reperire su di lui alcuna notizia nei propri archivi» (*art. cit.*, p. 471). Il secondo documento risale invece al 12 aprile 1593, quando Bruno si trovava già nel carcere romano del Sant'Uffizio (vi era entrato il 27 febbraio di quell'anno), e Spruit giustamente sottolinea: «Il documento, dunque, rende noto chi fosse incaricato [il cardinale Ascolano, cioè Girolamo Bernerio], almeno in prima istanza, di esaminare le opere di Bruno» (*ibid.*), essendo quello dell'esame e della censura degli scritti bruniani un aspetto importante della vicenda processuale ricostruibile, in merito alle censure, sulla base del superstite *Sommario*. Il documento va collocato, rispetto alla raccolta di Firpo, tra il doc. 33 (brano della lettera di Paolo Peruta al doge Pasquale Cicogna del 16 gennaio 1593) e il doc. 34 (visita dei carcerati nel Sant'Uffizio romano, 22 dicembre 1593) – cfr. Firpo, *Processo*, pp. 214-215). Non è questa la sede per affrontare la questione dell'importanza dei due nuovi documenti rintracciati da Spruit,

che saranno pubblicati dallo studioso nei primi due volumi – dedicati al Cinquecento – frutto della ricerca promossa dalla Pontificia Accademia delle Scienze. Va qui ricordato che i due documenti sono stati esposti, sia gli originali che le trascrizioni, nell'ampia mostra allestita nella Biblioteca Casanatense di Roma (*«Io dirò la verità». Giordano Bruno: 1548-1600*: 7 giugno-30 settembre 2000) che si è proposta di rivisitare, con una documentazione originale e anche con materiali inediti, la vita e l'opera del filosofo nolano. Nel catalogo *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria*, Firenze 2000, pp. civ-cv, figura il facsimile della c. 194^v del documento ACDF, SO, *Decreta*, 1592-1593, e la trascrizione. È anche da segnalare che Alain Segond tiene conto dei due documenti (basandosi sul contributo di Leen Spruit pubblicato del 1998 in «Bruniana & Campanelliana») nell'edizione da lui curata del volume di Luigi Firpo sul processo bruniano: cfr. BOeuC, *Le procès*, p. 565 (doc. 16), nota 1, e p. 576 (doc. 33), nota 3.

E. C.

DOCUMENTI

1. Decreto della Congregazione del Sant'Uffizio

(Roma, 11 giugno 1592)

ACDF, SO, *Decreta*, 1592-1593, c. 194r-v

194r Congregatio Officii Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis habita in palatio Apostolico Montis quirinalis coram Sanctissimo Domino Nostro Domino Clemente Papa VIII, ac Illustrissimis et Reverendissimis Dominis Cardinalibus generalibus Inquisitoribus, In qua interfuerunt omnes infrascripti.

Die XI mensis Iunii feria v. 1592.

Illustrissimus et Reverendissimus Dominus Cardinalis Sanctae Severinae

Illustrissimus et Reverendissimus Dominus Cardinalis Deza

Illustrissimus et Reverendissimus Dominus Dominicus Cardinalis Pinellus

Illustrissimus et Reverendissimus Frater Hieronimus Cardinalis Asculanus et

Illustrissimus ac Reverendissimus Frater Constantius Cardinalis Sarnanus

Reverendus Pater Dominus Maphaeus episcopus Tortoneus

Reverendus Pater Frater Bartholomaeus Miranda Sacri Palatii Magister

Reverendus Pater Dominus Ioannes Angelus Papius

Reverendus Pater Dominus Mathaeus Maphaeus

Reverendus Pater Dominus Fabritius Perutinus

Reverendus Pater Frater Alexander Procurator Generalis ordinis praedicatorum

Reverendus Pater Frater Vincentius Monte Sanctus Commissarius Generalis Sancti Officii

Reverendus Dominus Iulius Monterentius Iuris Utriusque Doctor Bononensis

Reverendus Dominus Marcellus Filonardus Procurator Fiscalis ego Flaminius Adrianus sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis notarius

In qua quidem Congregatione etc.

Facta Verba de

.....

- 194^v Fratris Iordani Bruni de Nola apostate a religione fratrum Praedicatorum carcerati in Sancto Officio Inquisitionis Venetiarum, ac inquisiti de et super heretica pravitate rebusque aliis etc. lectis literis Inquisitoris dictae Civitatis Venetiarum, quibus petit certificari de aliquibus de eodem fratre Iordano de quibus dicit apparere in hoc Officio, ordinatum fuit quod rescribatur dicto Inquisitori ut adhibeat diligentiam sciendi verum nomen dicti fratris Iordani ex quo adhibita fuit diligentia in hoc sancto officio de¹ reperiendo illum et indicia contra eum urgentia et nihil fuit repertum propterea quod dubitatur sibi mutasse² proprium verum nomen.

2. Decreto della Congregazione del Sant'Uffizio

Visita dei carcerati

(Roma, 12 aprile 1593)

ACDF, SO, *Decreta* 1593, cc. 1r, 3v

- 1r Congregatio officii Sanctae Roma[nae] [et] Universalis Inquisitionis habita in Palatio dicti Sancti Officii apud Sanctum Petrum coram Illustrissimis et Reverendissimis Dominis Cardinalibus generalibus Inquisitoribus. In qua interfuerunt omnes infrascripti videlicet

Die XII mensis Aprilis feria 2^{da} MDXCIII³

Illustrissimus et Reverendissimus dominus Cardinalis Sanctae Severinae

Illustrissimus et Reverendissimus Dominus Cardinalis Deza

Illustrissimus et Reverendissimus Dominus Cardinalis Pinellus

Illustrissimus et Reverendissimus Dominus Cardinalis Asculanus

Illustrissimus et Reverendissimus Dominus Cardinalis Sarnanus

Illustrissimus et Reverendissimus Dominus Cardinalis Sfondratus

Reverendus Pater Dominus Anselmus Dandinus

Reverendus Pater Frater Bartholomaeus Miranda Magister Sacri Palatii apostolici

1. Dopo «de»: «illum», cancellato.
2. Dopo «mutasse»: «nomen», cancellato.
3. Precede: «MDXC», cancellato.

Reverendus Pater Dominus Ioannes Angelus Papius
Reverendus Pater Dominus Dionisius Ratta
Reverendus Pater Dominus Hieronymus Maphaeus
Reverendus Pater Dominus Albertus⁴ Commissarius
Reverendus Dominus Cosmus de Angelis.
Reverendus Pater frater Alexander de Franceschis
Reverendus Dominus Iulius Monterentius
Reverendus pater frater Ioannes Dominicus Vigniutius socius Re-
verendi Patris Commissarii generalis sancti Officii
Reverendus dominus Marcellus Filonardus Procurator Fiscalis san-
cti officii
ego Flaminius Adrianus sanctae Inquisitionis notarius
In qua quidem Congregatione fuerunt vis[ita]ti omnes infrascripti
carcerati Sancti Officii.

3v
.....

Frater Iordanus Brunus fuit visitatus et auditus et admonitus ut⁵
examinatus dicat veritatem, et etiam ordinatum quod consignentur
eius libri impressi et manu⁶ scripta Illustrissimo et Reverendissimo
Domino Cardinali Asculano ad effectum illos examinandi.
.....
.....

4. Alberto Tragagliolo.
5. Dopo «ut»: «de», cancellato.
6. «libri... manu»: aggiunto in margine.



LUCIANO ALBANESE

BRUNO E IL PITAGORA DI OVIDIO

Il *De la causa, principio et uno* parla spesso di Pitagora, e può anzi essere considerata un'opera di ispirazione 'pitagorica'. Pitagorici sono definiti da Bruno nel Dialogo secondo i versi 724 ss. del VI dell'*Eneide* e il connesso principio dell'*Anima mundi* onnicomprensiva¹.

TEOFILO. – ... Altre occasioni mi faranno più a lungo discorrere circa la mente, il spirto, l'anima, la vita che penetra tutto, è in tutto, e move tutta la materia, empie il gremio di quella, e la sopravanza più tosto che da quella è sopravanzata, atteso che la sustanza spirituale dalla materiale non può essere superata, ma più tosto la viene a contenere.

DICSONO. – Questo mi par conforme... al senso di Pitagora, la cui sentenza recita il Poeta quando dice:

Principio caelum ac terras camposque liquentes,
lucentemque globum lunae Titaniaque astra
spiritus intus alit, totamque infusa per arctus
mens agitat molem, totoque se corpore miscet.

Di Pitagora si torna poi a parlare soprattutto nel Dialogo quinto.

Profondamente considerando con gli filosofi naturali..., troviamo che tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione: ogni produzione di qualsivoglia sorte che la sia è una alterazione; rimanendo la sustanza sempre medesima, perché non è che una, uno ente divino, immortale. Questo lo ha possuto intendere Pitagora che non teme la morte ma aspetta la mutazione².

L'attribuzione di queste idee a Pitagora è assai meno certa per noi di quanto lo fosse per Bruno. Dopo i libri di Burkert e soprattutto di Havelock³ la figura di Pitagora – perlomeno quella tradizionale – si è dissolta come neve al sole. A chi devono essere attribuite, dunque, le dottrine cui fa riferimento Bruno? Per quanto riguarda il primo dei due passi citati, una dottrina dell'*Anima mundi* può essere

1. *Causa*, BOeuC III 135-137.

2. Ivi, 281.

3. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., 1972; E. A. Havelock, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, trad. it. Roma-Bari 1996.

reperita nei frammenti B 20 e B 21 D.-K. di Filolao⁴. Tuttavia, prescindendo dal fatto che tali frammenti sono considerati spuri dai più, occorre rilevare che mentre Burkert era ancora propenso a dare credibilità alle testimonianze su Filolao, Havelock ne ha fatto un secondo 'fantasma' dopo quello di Pitagora: le dottrine di Filolao sarebbero solo dottrine platoniche retrodatate. In ogni caso, è noto che esisteva una vetusta ed autorevole tradizione interpretativa che riconduceva il *Timeo* platonico e la connessa dottrina dell'*Anima mundi* ad influssi pitagorici (vedi per tutti il prologo del *Commento al Timeo* di Proclo), e Bruno non ha fatto che seguirla.

Il secondo passo della *Causa* presenta maggiori motivi di interesse. Infatti la dottrina attribuita a Pitagora si lega questa volta ad un nome preciso: si tratta della dottrina di Empedocle, ma – circostanza rimarchevole – più esattamente della dottrina di Empedocle che nelle *Metamorfosi* di Ovidio viene presentata come dottrina di Pitagora. Bruno ha quindi utilizzato i versi di Ovidio come testimonianza fededegna sulla «vera» filosofia naturale di Pitagora⁵. Ciò risulta esplicitamente da due passi del dialogo. Nel primo Bruno cita alcuni versi di Ovidio ad illustrazione dei principi 'pitagorici'.

O genus attonitum gelidae formidine mortis,
Quid Styga, quid tenebras, et nomina vana timetis,
Materiam vatum, falsique pericula mundi?
Corpora sive rogos flamma, seu tabe vetustas
Abstulerit, mala posse pati non ulla putetis:
Morte carent animae, domibus habitantque receptae.
Omnia mutantur, nihil interit (*Metamorfosi* XV 153-59 e 165)⁶.

Nel secondo passo, poi, Bruno scopre addirittura le sue carte, perché le opinioni filosofiche di Pitagora, quali erano state ricavate dalle *Metamorfosi* di Ovidio, vengono esplicitamente identificate con quelle di Empedocle, ad assimilate alle concezioni del Nolano.

DICSONO. – ... e però giudicherei ancor io esser meglio di abbracciar que' principii di filosofia, li quali in questa importante dimanda non allegano ignoranza come fa Pitagora, Empedocle, et il tuo Nolano, le opinioni de quali ieri toccaste⁷.

Il libro XV delle *Metamorfosi* ha suscitato da sempre – insieme al libro I, nel quale sono esposte dottrine analoghe – la curiosità e l'interesse della critica. Nessuno ha mai dubitato che le dottrine ivi esposte siano dottrine empedoclee, e non pitagoriche. L'unica voce di dissenso è quella di Rostagni, che nel *Verbo di Pitagora* ha tentato

4. Cfr. A. Rostagni, *Il Verbo di Pitagora*, rist. Genova 1982, pp. 58-59; 142 ss.

5. Cfr. in proposito F. Centamore, «*Omnia mutantur, nihil interit*: il pitagorismo delle *Metamorfosi* nell'*dea di natura* di Bruno», «Bruniana & Campanelliana», III (1997), 2, pp. 231-243.

6. *Causa*, BOeuC III 141.

7. Ivi, 189.

di dimostrare che i versi di Ovidio utilizzano una fonte genuinamente pitagorica. Lo stesso Rostagni, peraltro, utilizza prevalentemente come banco di prova i frammenti orfici e quelli di Filolao, e questa circostanza non rafforza certo la sua tesi.

Raffronti puntuali fra i versi di Ovidio e i frammenti di Empedocle sono stati fatti a suo tempo da Carlo Pascal⁸. Il tema è stato poi ripreso innumerevoli volte: tra gli interventi più recenti si segnala soprattutto quello di Hardie in «Classical Quarterly»⁹. I libri I e XV delle *Metamorfosi* costituiscono il sottofondo filosofico del poema di Ovidio. Il libro XV, in particolare, spinge a considerare tutte le trasformazioni concretamente esaminate nel corso dell'opera come altrettante illustrazioni poetiche del principio secondo il quale *omnia mutantur, nihil interit* (XV, 165 ss. Anderson).

Omnia mutantur, nihil interit: errat et illinc
huc venit, hinc illuc et quoslibet occupat artus
spiritus eque feris humana in corpora transit
inque feras noster, nec tempore deperit ullo,
utque novis facilis signatur cera figuris
nec manet, ut fuerat, nec formas servat easdem,
sed tamen ipsa eadem est, animam sic semper eandem
esse sed in varias doceo migrare figuras.

Soggetto o sostrato delle trasformazioni sono in realtà i quattro elementi, fuoco, aria, acqua e terra: tutto nasce da essi e in essi si risolve (*omnia fiunt ex ipsis et in ipsa cadunt*, XV, 239 ss.).

Quattuor aeternus genitalia corpora mundus
continet, ex illis duo sunt onerosa suoque
pondere in inferius, tellus atque unda, feruntur,
et totidem gravitate carent nulloque premente
alta petunt, aër atque aëre purior ignis.
quae quamquam spatio distant, tamen omnia fiunt
ex ipsis et in ipsa cadunt, resolutaque tellus
in liquidas rarescit aquas, tenuatus in auras
aëraque umor abit, dempto quoque pondere rursus
in superos aër tenuissimus emicat ignes.
inde retro redeunt, idemque retextitur ordo:
ignis enim densum spissatus in aëra transit,
hic in aquas, tellus glomerata cogitur unda.

Consequentemente ciò che gli uomini chiamano morte è in realtà solo trasformazione (*nascique vocatur incipere esse aliud, quam quod fuit ante, morique desinere illud idem*; XV, 252 ss.).

8. C. Pascal, *Graecia capta*, Firenze 1905, pp. 129-151.

9. P. Hardie, *The Speech of Pythagoras in Ovid Metamorphoses 15: Empedoclean Epos*, «Classical Quarterly», XLV (1995), pp. 204-214.

Nec species sua cuique manet, rerumque novatrix
 Ex aliis alias reparat natura figuras,
 nec perit in toto quicquam, mihi credite, mundo,
 sed variat faciemque novat, nascique vocatur
 incipere esse aliud, quam quod fuit ante, morique
 desinere illud idem. cum sint huc forsitan illa,
 haec translata illuc, summa tamen omnia constant.

Questi versi ci danno, nello stesso tempo, la prova della loro distanza dal pitagorismo originario, e quella della loro vicinanza alla dottrina empedoclea. La prova della distanza: perché stante la testimonianza di Aristotele (l'unica, come ha osservato Burkert, in grado di gettare un po' di luce su quello che doveva essere lo strato più antico del pitagorismo), i pitagorici *non* avevano una dottrina degli elementi (*Metaph.*, 990 a 16)¹⁰. E la prova della vicinanza, perché i versi di Ovidio appena citati collimano perfettamente coi frammenti superstiti di Empedocle.

Le quattro radici di tutte le cose ascolta dapprima,
 Zeus splendente [fuoco] ed Era Portatrice di vita [aria] ed Edoneo [terra]
 e Nesti [acqua] che di lacrime irrorà le sorgenti mortali (B 6 D.-K.).

Altro ti dirò, non c'è nascita di nessuna di tutte
 le cose mortali né termine alcuno di morte funesta,
 ma solo mistione e scambio di materiali mescolati:
 nascita è nominata dagli uomini (B 8 D.-K.).

Sciocchi, non hanno pensieri lungimiranti,
 essi che attendon che nasca ciò che prima non era
 o che muoia qualcosa o del tutto perisca (B 11 D.-K.)¹¹.

Naturalmente tratti 'pitagorici' – o quanto meno tratti che giustifichino la qualifica di 'pitagorico' – in Empedocle non mancano. Ciò vale in particolare per un tema sviluppato estesamente nel libro XV delle *Metamorfosi*, quello dell'astinenza dalle carni. Risulta infatti dal *De abstinentia* di Porfirio, II 27, l'avversione di Empedocle per i sacrifici cruenti.

Dal sangue pretto dei tori non era bagnato l'altare,
 ma empietà grandissima era ritenuta tra gli uomini
 strappargli la vita e cibarsi delle loro nobili membra (B 128 D.-K.)¹².

Lo stesso Porfirio, nella *Vita di Pitagora*, 30, cita poi l'elogio di Pitagora fatto da Empedocle.

10. W. Burkert, *op. cit.*, p. 70.

11. Tr. Laurenti in R. Laurenti, *Empedocle*, a cura di C. Santaniello, Napoli 1999, pp. 384-387.

12. Ivi, pp. 288 ss.; 467-468.

C'era tra quelli un uomo di eccezionale sapere che s'acquistò vastissima ricchezza di pensiero e di tutte le opere, soprattutto quelle sagge, era fautore: quando, infatti, con tutta la mente si stendeva, facilmente vedeva ciascuno degli esseri tutti quanti ne sono in dieci e in venti generazioni (B 129 D.-K.)¹³.

Questi versi di Empedocle, evidentemente, possono giustificare in parte l'attribuzione a Pitagora delle dottrine esposte nei libri I e XV delle *Metamorfosi*. È anche verosimile, secondo una ipotesi già avanzata da Pascal¹⁴, che fosse stato lo stesso Empedocle a mettere in bocca a Pitagora, probabilmente nei *Καθαυμοί*, le dottrine riprese da Ovidio (se così fosse l'attribuzione delle stesse a Pitagora risalirebbe allo stesso Empedocle). E tuttavia sarebbe giocoforza concludere, in questo caso, che Empedocle non doveva saperne più di noi in merito alle dottrine di Pitagora, perché gli attribuisce le *sue* opinioni filosofiche. Il nucleo filosoficamente più rilevante di queste dottrine presunte pitagoriche, infatti, invano si cercherebbe nei frammenti e nelle testimonianze più vicine al pitagorismo delle origini: una dottrina, questa, che dopo le ricerche di Burkert (basate soprattutto su Aristotele e su ciò che resta delle opere che lo Stagirita dedicò espressamente all'approfondimento del problema Pitagora) occorre distinguere dal pitagorismo più recente di un Filolao o di un Archita, decisamente orientato verso la scienza, e nella quale le preoccupazioni etiche e soteriologiche erano sicuramente prevalenti¹⁵.

La filosofia empedoclea esposta da Ovidio nelle *Metamorfosi* è invece compatibile con gli sviluppi scientifici del pitagorismo e anche con aspetti non secondari della filosofia atomistica. I quattro elementi di Empedocle hanno infatti il ruolo di 'qualità primarie' nascoste dietro le apparenze sensibili, e se tutta la realtà si risolve nella loro incessante trasformazione, la paura della morte svanisce: nulla nasce e nulla muore, ma tutto si trasforma eternamente. È superfluo sottolineare l'affinità di questi temi con la filosofia di Epicuro e di Lucrezio. È comprensibile, d'altra parte, che l'esposizione della dottrina 'pitagorica' fatta da Ovidio possa aver colpito l'immaginazione di Bruno. Essa si rivelava infatti particolarmente congeniale al suo programma filosofico, tendente ad operare una sintesi di pitagorismo, atomismo e platonismo.

I due passi della *Causa* che abbiamo citato in apertura compongono un *puzzle* di estremo interesse, perché la figura di Pitagora, che ne risulta, è un *mixtum compositum* di animismo e atomismo che permette l'avvicinamento sia a Lucrezio che al Platone del *Timeo*, quel Platone che, prima di Bruno, aveva già tentato una sintesi analogica. L'utilizzazione del Pitagora di Ovidio da parte di Bruno non deve perciò ritenersi casuale. Al contrario, essa gli offriva – dopo l'animismo 'pitagori-

13. Ivi, p. 468.

14. C. Pascal, *op. cit.*, pp. 148-151.

15. W. Burkert, *op. cit.*, pp. 97-208.

co' ricavato dal VI dell'*Eneide* – il secondo motivo filosofico che gli interessava, vale a dire una dottrina 'pitagorica' delle qualità primarie (poco importa, da questo punto di vista, che qui 'primari' siano ancora gli elementi, anziché gli atomi). Ma poiché 'pitagorico' risultava anche essere, secondo le dichiarazioni dello stesso Copernico, il nuovo sistema eliocentrico¹⁶, Bruno poteva legare con un'unica catena Pitagora, Platone, Lucrezio e Copernico, e armato della geometrica potenza di questa tetrade, sferrare l'assalto contro la fortezza della cultura europea, ancora arroccata intorno alla tradizione aristotelico-scolastica.

16. Sull'importanza del pitagorismo nella formazione di Bruno ha giustamente insistito H. Gatty, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Ithaca and London 1999.

L'ITINERARIO RINASCIMENTALE DI BERTRANDO SPAVENTA

La questione del rapporto di Bertrando Spaventa con il Rinascimento non è solo di natura teorica o storiografica, ma anche filologica. La pubblicazione della *Lettera sulla dottrina di Bruno*, recentemente apparsa a cura di Alessandro Savorelli e Maria Rascaglia, quasi l'estrazione di un reperto prezioso dal ricco sito delle *Carte Spaventa* della Biblioteca Nazionale di Napoli, dimostra come il lavoro continuo e incessante di Spaventa su Giordano Bruno e la filosofia rinascimentale si intrecciasse in modo controverso con la sua incapacità o impossibilità di pubblicare i propri lavori più impegnativi. Spaventa sembra provare un senso di disagio nei riguardi delle pubblicazioni organiche; preferisce – ma vi è anche costretto dalle condizioni in cui si trova a dover lavorare negli anni di esilio torinese – relegare in saggi non troppo lunghi e per lo più inaccessibili le sue letture dei filosofi del Rinascimento (Croce 1909-1910; Gentile 1924*). La monografia bruniana rimane seppellita tra le sue carte (Rascaglia-Savorelli 2000); Bertrando dismette, dopo avervi dedicato non poche energie, l'intrapresa edizione delle opere del Nolano che prevedeva un lungo saggio interpretativo. La sua ricostruzione del pensiero di Tommaso Campanella è disseminata in tre saggi dati alle stampe in tempi diversi e su riviste non strettamente filosofiche; altrettanto dicasi per quel capitolo spesso trascurato dalla critica, ma di grande interesse, costituito dalla sua ricognizione dei principi filosofici che sarebbero a fondamento della Controriforma. Non è questa la sede per decifrare in chiave psicologica o teorica i motivi che stanno alla base di questa riluttanza, dei ripensamenti che contraddistinguono le scelte spaventiane in ordine, soprattutto, ai suoi studi bruniani. Ciò che invece molto più modestamente ci si propone con la presente breve scheda ricostruttiva, è di offrire una sorta di mappa topografica della produzione di Spaventa sul Rinascimento, segnalando ciò che il filosofo napoletano ha voluto rimanesse vivo e non sepolto tra gli inediti. Questo contributo, di una qualche utilità per ricomporre i tasselli del mosaico e ripercorrere la cronologia interna agli studi spaventiani, si inserisce nel lavoro di preparazione di una nuova edizione dei *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa* prevista per il 2003 (a centoventi anni dalla morte di Spaventa). Ai *Saggi* del 1867 l'autore affidò il compito di presentare in modo unitario i suoi contributi più significativi. Vale la pena ricordare che si tratta di un primo volume di scritti a cui non fece seguito nessun altro; segno, anche questo, di una sua disaffezione per la pubblicazione. Stessa sorte toccò al primo volume dei *Principii di filosofia*, apparso nello stesso anno, e che rimase il solo. I *Saggi*, passati poi alla storia come l'opera di Spaventa sul Rinascimento (una ristampa del 1928 reca il titolo *Rinascimento, Riforma, Controriforma e altri saggi critici*) non erano stati pensati per fissare una posizione di pensiero definitiva e

* Per le abbreviazioni utilizzate si veda l'elenco dei riferimenti bibliografici alla fine del presente contributo.

articolata sulla filosofia italiana del 'Risorgimento'. La raccolta era stata concepita come riproposizione ordinata in modo tematico di scritti sparsi e ormai dimenticati, come si legge nell'*Avvertenza*. Il volume non ebbe particolare successo, come dimostra il fatto che nella sedicente nuova edizione del 1886 promossa da Morano ciò che cambia è solo il frontespizio; la stessa cosa si verifica per l'edizione romana del 1899, nella quale peraltro il nome dell'autore è modificato in Bernardo (Tessitore 1988, p. 26, nota; Cubeddu 1972, pp. 861-62). Solo nel 1928, come si è detto, il libro venne riedito da La Nuova Italia nella collana «Storici antichi e moderni» su iniziativa di Giovanni Gentile (che però significativamente non se ne assunse l'onere, pur essendo il più attivo editore di scritti spaventiani). La nuova edizione che si sta allestendo per la collana «Supplementi» di «Bruniana & Campanelliana» avrà per titolo *Scritti sulla filosofia italiana del Rinascimento*, parendo questo più aderente alla definizione di Rinascimento come epoca storica determinata.

Le brevi schede che seguono tengono conto dei contributi nei quali Bertrando Spaventa ha tematizzato in vario modo la filosofia del Rinascimento; non sono stati presi in considerazione scritti apparsi postumi. Va segnalato, sotto questo aspetto, che i contributi recenti più significativi – e che contribuiscono a decifrare meglio il pensiero di Spaventa sul Rinascimento – sono quelli di Maria Rascaglia (1998) e Alessandro Savorelli (1989). Le schede sono organizzate in ordine cronologico e contengono il titolo dello scritto cui si fa riferimento, l'edizione più recente disponibile e una brevissima sintesi riguardo al contenuto. Nelle schede i riferimenti bibliografici sono indicati con abbreviazioni che sono sciolte nell'elenco che figura alla fine del presente contributo.

* * *

1. *De' principii della filosofia pratica di Giordano Bruno*, in *Saggi di filosofia civile tolti dagli atti dell'Accademia di filosofia italica e pubblicati dal suo segretario prof. Girolamo Boccardo*, Genova, Tipografia del R. I. de' sordo-muti, 1852, pp. 440-70 (*Saggi*, pp. 139-75; *Rinascimento*, pp. 125-56).

Due motivi essenziali guidano questo primo lavoro su Bruno, presentato da Spaventa come un «piccolo frammento d'un tutto non ancora compito»: da un lato quello della ineludibile riscoperta del pensiero del Rinascimento; dall'altro quello della sistematicità e organicità del pensiero di Bruno. Nel XVI secolo irrompe la libertà, l'affrancamento dalle catene che imbrigliavano lo spirito umano; e ciò è avvenuto soprattutto per mano dei filosofi italiani: «così la libertà del pensiero e l'autonomia della ragione, che quelli donarono alle altre nazioni di Europa, avesse fruttato in Italia! Da quel tempo noi fummo come separati dalla vita universale, e parve che lo spirito, che animava il mondo e lo sospingeva, ci avesse abbandonato». Quanto a Bruno, Spaventa afferma, fra i primi, che dietro le «cento allegorie e figure strane e bizzarre» di cui si compone l'opera del Nolano, scorre una linfa vitale originale e unitaria, anche se costa fatica recuperarla e occorre tutto «l'amore della scienza e un affetto particolare al nostro infelice e massimo

filosofo» per «sopportare il fastidio della lettura» dei suoi scritti. Tuttavia Spaventa è convinto di essere riuscito a rintracciare una filosofia morale bruniana saldamente costituita, dichiarando inoltre di aver tentato «di penetrare nella mente di Bruno, e di trovare quella forma, ch'egli stesso avrebbe dato al proprio pensiero, se fosse vissuto nel nostro secolo». Il saggio, dopo queste premesse metodologiche e di prospettiva storiografica attualizzante, si sofferma sui fondamenti della filosofia pratica di Bruno, ricavati dallo *Spaccio de la bestia trionfante* (verità, prudenza, filosofia, legge, giustizia punitrice, governo, lavoro, religione); successivamente esamina lo sviluppo dell'idea bruniana nella storia della filosofia moderna, in particolare in Spinoza, Kant e Hegel. Interessante l'associazione con Kant, che appare inusuale e che Spaventa giustifica in quanto la filosofia pratica kantiana rappresenta la fondazione della filosofia morale come scienza, e che illustra, brevemente, in questi termini: «l'attività determinata della rappresentazione nel sistema di Kant non è altro che l'attività effettiva, una con l'atto, di Bruno e di Spinoza. Il sentimento, come desiderio, come libero arbitrio, come libertà, non è altro che il sentimento dell'essere determinato ed attivo, secondo Spinoza è l'effetto dell'attività».

Il saggio di Spaventa è preceduto dalla seguente presentazione, dovuta a Boccardo: «nella seconda tornata del Comitato il Socio Signor Spaventa iniziò gli studi dell'Accademia intorno alla Storia della Filosofia italiana col dotto discorso che qui trascriviamo». La collocazione negli Atti dell'Accademia di filosofia italiana di questo contributo spaventiano merita di essere illustrata citando un breve passaggio di Boccardo che così scrive nella premessa *Ai lettori*: «stimano i fondatori dell'Accademia che di filosofia non meriti il nome quella sterile speculazione di vòte generalità e d'aride astrazioni, che, dai Collegi braminici fino alle più recenti scòle ideologico-mistiche, venne perpetuamente e senza frutto volgendosi sopra sé stessa. Supposta filosofia, alla quale non potrà mai piegarsi il genio italiano, bramoso di Scienza pratica e viva, non di gratuite ipotesi o d'ozj contemplativi. Non è nella patria di Galileo che otterranno durevoli applausi e corone i superbi cercatori dell'Assoluto, che vedonsi sprecare un ingegno, spesso meritevole di migliore oggetto, a dimostrare che *l'essere è identico al nulla*, ed altre simili peregrine proposizioni». Spaventa, uno di quei «superbi cercatori dell'Assoluto», infatti, dopo questa prima apparizione, non riceverà più accoglienza, anche quando la cercherà, negli Atti dell'Accademia di Terenzio Mamiani.

2. *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, «Monitore bibliografico», 21 febbraio 1852, n. 32-33, pp. 48-54 (*Lettera*, pp. 201-18, con il titolo redazionale *La filosofia italiana del secolo XVI e Giordano Bruno*, assieme a un ms. con il quale originariamente i *Frammenti* erano uniti).

Questi *Frammenti* si collegano idealmente agli *Studi sopra la filosofia di Hegel* pubblicati da Spaventa nel 1850 sulla «Rivista italiana» di Torino. Di carattere programmatico, come quasi tutto ciò che il filosofo pubblica in questi anni in cui avvia la sua attività letteraria, i *Frammenti* muovono dalla convinzione che sia necessario agli italiani «anzi che persistere in una maniera di filosofare che contraddice ad ogni nostra tradizione e ci separa profondamente dalla vita delle nazioni civili, ... accettare sinceramente e senza paura di perdere l'autonomia intellettuale, la sostanza e la forma della filosofia moderna, la quale ha raggiunto la sua

maggior perfezione in Germania». Né si tratta solo di una questione relativa all'aggiornamento della mentalità intellettuale, ma anche di quella più urgente della modernizzazione della prospettiva politica e del risveglio della vita nazionale, che richiede di uscire dall'ottica ristretta di un provincialismo che vede nella separazione dalle altre nazioni la garanzia di una indipendenza e di una autonomia geopolitica. L'emancipazione politica e culturale è quindi il tema precipuo di questi frammenti che, sotto questo aspetto, si ricollegano agli interventi di Spaventa sulla rivoluzione apparsi sul «Progresso». In verità occorre dire che, nonostante il titolo, questo breve lavoro non espone le caratteristiche peculiari del Rinascimento italiano, limitandosi ad affermare l'esigenza di un risveglio intellettuale: solo nel momento in cui gli italiani entreranno «francamente ed arditamente nel campo dell'intelligenza»; solo quando romperanno «le vecchie catene» e diventeranno «liberi pensatori, prima di divenir liberi cittadini», essi «potranno ricordare di essere i figli di Bruno, di Galileo e di Machiavelli; allora solamente la memoria del nostro glorioso passato non sarà, come è al presente, una vergogna». Il fine principale dello scritto è, quindi, quello «di rivendicare l'assoluta libertà del pensiero e della ragione umana», senza la quale «ogni opera di rivoluzione nazionale, ogni tentativo di libertà sarà vano e passeggero».

I *Frammenti* sono preceduti dalla seguente premessa: «l'importante articolo che pubblichiamo è parte di un lavoro dell'egregio filosofo sig. Bertrando Spaventa sopra la filosofia del secolo XVI, particolarmente su quella di Giordano Bruno». Anche qui, dunque, compare una indicazione di uno studio approfondito e ampio su Bruno che Spaventa non renderà mai noto e che abbandonerà con il passare del tempo. L'articolo è poi seguito da questa dichiarazione, dal tono cautelativo: «N.B. L'autore giudicando liberamente le diverse maniere di filosofia che dominano al presente in Italia, protesta di rispettare ed onorare grandemente la persona e l'ingegno di quelli che le rappresentano. Egli non fa che determinare le idee e i sistemi, come elementi della storia dell'idea filosofica».

3. *Tommaso Campanella I. Opere di T. Campanella*, precedute da un discorso sulla vita e le dottrine dell'Autore per Alessandro d'Ancona, Torino, Cugini Pomba, 1854, «Il Cimento», 31 agosto 1854, pp. 265-81 (*Saggi*, pp. 3-32; *Rinascimento*, pp. 3-29).

L'interesse per Campanella, al quale Spaventa dedicherà tre lunghi saggi, prende avvio da questa recensione apparsa il 31 agosto 1854 sulla rivista «Il Cimento» alla quale il filosofo aveva cominciato a collaborare dal febbraio dello stesso anno con il saggio *La filosofia neo-cristiana e il razionalismo in Alemagna*, recensione della traduzione della *Storia della filosofia del diritto* di Friedrich Stahl. Gli scritti d'occasione e polemici sono estremamente importanti nella produzione di Spaventa e ad essi egli affida spesso, o trae, elementi di riflessione più ampia riguardo alla sua impostazione del lavoro storiografico sulla filosofia italiana. Polemizzando con d'Ancona, Spaventa difende la specifica posizione di pensiero del filosofo calabrese, rilevandone il carattere di rottura e lo scetticismo programmatico opposto al dogmatismo scolastico, mettendo inoltre in rilievo lo spessore incrollabile della personalità, nonché la lucida determinazione del martire del pensiero.

La recensione, nonostante il suo carattere occasionale, ha però una sua impronta organica, in quanto Spaventa vi annuncia l'esame della teoria della cono-

scenza e della metafisica campanelliana, a cui saranno dedicati altri due importanti saggi del 1854 e del 1855.

4. *Congratulazioni e quistioni alla «Civiltà cattolica»*, «Il Cimento», 15 settembre 1854, pp. 370-76 (*Opere* II, pp. 747-61).

Mentre lavorava alla filosofia del Rinascimento Spaventa era impegnato in una aperta e dura polemica con la «Civiltà cattolica» nella quale non solo si ritrovano motivi interessanti legati alla visione della filosofia italiana del secolo XVI e XVII, ma una sorta di secondo filone di ricostruzione storica legato al rapporto tra Riforma e Controriforma e alla modernità del dibattito dell'epoca rispetto all'anguste prospettive retrograde e reazionarie della Compagnia di Gesù del tempo. Nei *Saggi di critica* del 1867 Spaventa farà confluire un importante studio su questo aspetto del suo lavoro. Per intendere meglio il programma che a quest'ultimo è sotteso, occorre anche dare conto brevemente di alcuni passaggi della polemica contro i gesuiti che hanno incidenza sulla formazione dell'idea di Rinascimento spaventiano.

Queste *Congratulazioni* danno avvio alla disputa e sono quindi anch'esse uno scritto d'occasione nel quale Spaventa può dimostrare di conoscere abbastanza bene la storiografia tedesca che contrappone a quella italiana. Le «quistioni» poste all'organo ufficiale dei gesuiti riguardano prevalentemente la teoria giuridica: quali spiegazioni si possono dare dal punto di vista dei gesuiti di oggi al fatto che i gesuiti di un tempo, quali Lainez, Bellarmino, Suarez e Mariana, sembrano muoversi con prospettive di pensiero più avanzate e moderne, talvolta coincidenti con il giusnaturalismo moderno e il contrattualismo settecentesco apertamente condannati dalla «Civiltà cattolica»? La domanda, al di là del suo carattere provocatorio, nasce dalla stessa impostazione metodologica che Spaventa applica al pensiero del Rinascimento: le idee vitali di quella stagione di rinnovamento, che ha attraversato anche la controriforma, si sono avvizzite in Italia e hanno trovato accoglienza nel nord dell'Europa. Chiudendo questa sua prima puntata polemica, Spaventa si chiede: «ma perché, diranno qui i nostri lettori, i gesuiti difendevano nel secolo decimosesto la sovranità del popolo, ed oggi sono gli amici sviscerati delle monarchie assolute? *Hoc opus, hic labor*. Noi, temendo di errare, facciamo un dono della dimanda al più acuto dialettico della Compagnia».

L'articolo è stato ristampato da Gentile in *La politica dei gesuiti*, pp. 1-16.

5. *Tommaso Campanella. Teorica della cognizione*, «Il Cimento», 30 settembre 1854, pp. 425-440; 31 dicembre 1854, pp. 1009-30 (*Saggi*, pp. 33-101; *Rinascimento*, pp. 31-91).

Il lungo saggio, apparso in due puntate, rappresenta un impegnativo studio sulla gnoseologia campanelliana. Il titolo adottato verrà lievemente modificato nei *Saggi* in cui figurano come parte seconda del capitolo su Campanella con il titolo *Teoria della cognizione*. Lo sforzo di Spaventa è quello di collocare il filosofo nel quadro dello sviluppo del principio della soggettività, inteso come il motore dell'età moderna. Per questo lo studio si compone di tre parti: nella prima si espone la teoria del senso e dell'intelletto di Campanella; nella seconda la teoria della coscienza; la terza confronta queste teorie con Locke, Kant, Fichte e Hegel. Di Cartesio

aveva già parlato nella prima di queste tre parti, ritenendo il principio di Campanella superiore, oltre ad essere il primo in assoluto ad aver posto la soggettività a fondamento della filosofia. Anche in questa occasione Spaventa si intrattiene su un confronto con la scolastica, considerato importante per evitare di attribuire alla critica campanelliana dell'intelletto un carattere esclusivamente bizzarro e darne invece una chiave di lettura storiograficamente comprensibile.

6. *Nuove congratulazioni e quistioni alla «Civiltà cattolica»*, «Il Cimento», 16 novembre 1854, pp. 689-704 (*Opere* II, pp. 763-96).

Nella quarta parte di questo secondo articolo contro i gesuiti, Spaventa riprende il tema della modernità della teoria politica di Suarez, polemicamente contrapposta al carattere reazionario dei gesuiti della «Civiltà cattolica». Anche in questo caso Spaventa dimostra di avere una buona conoscenza dei testi di Suarez e Mariana che cita in originale.

Collegati a questi vanno considerati i 29 articoli apparsi sulla rivista «Il Piemonte» tra il 1855 e il 1856 come appendice intitolata *I Sabbati de' gesuiti*.

I *Sabbati* sono stati ripubblicati in edizione integrale da Domenico D'Orso in *Inediti e rari*, pp. 213-489. Gentile ha ristampato i primi tre in *La politica dei gesuiti*, pp. 179-216.

7. *Dell'amore dell'eterno ritorno e del divino di G. Bruno*, «Rivista enciclopedica italiana», I (1855), pp. 44-58 (*Saggi*, pp. 176-95; *Rinascimento*, pp. 157-75).

Nella sezione dedicata alle *Dottrine speculative* della rivista torinese appare il secondo saggio bruniano effettivamente dato alle stampe da Spaventa, dopo aver rinunciato all'edizione delle opere e, probabilmente, anche alla pubblicazione della monografia per cui stava raccogliendo da tempo il materiale necessario. Il saggio è in primo luogo una polemica contro i sostenitori della filosofia italica, dunque contro Mamiani e quel richiamo al buon senso che non cela se non uno scetticismo prudente; ma anche contro il rifiuto della filosofia straniera, tacciata di essere contraria alla tradizione italiana. In questo modo: «si leva a cielo Bruno e Campanella, e si dichiarano, come sono veramente, i maggiori filosofi italiani del Risorgimento; ma poi si deplora la *mattezza* e la *empietà* del primo, e nel secondo si ammirano solamente e s'imitano alcune idee, le quali più che germi e cause della filosofia moderna, sono effetti o reliquie del medio evo; e quelle che sono veramente nuove e si esplicarono ne' così detti sistemi forestieri, vengono o non curate o apertamente ripudiate».

Quanto a Bruno, qui Spaventa si propone, così come aveva fatto Jacobi con il *De la causa*, di analizzare gli *Eroici furori* «esponendo solamente la dottrina fondamentale di quest'opera del Nolano, la quale tratta dell'*amore dell'eterno e del divino*; di quell'amore che anche Spinoza chiamava *amor intellectualis*, e in cui egli fondava come un unico ed assoluto principio la vera salute, beatitudine o libertà dello spirito». La prospettiva metodologica di Spaventa è utile per comprendere non solo il progetto complessivo della sua analisi di Bruno, ma anche forse per cogliere uno dei motivi della rinuncia a portare a termine il progettato libro. Infatti Spaventa indica due compiti dello storico della filosofia del Rinascimento: 1. epurare la forma esterna in cui furono esposte le dottrine di quei filosofi che, come

Bruno, hanno aggiunto una serie di elementi eterogenei che ostacolano l'interpretazione; 2. ricostruire l'organicità interna di quelle dottrine, le quali mancano di unità sistematica e bisogna ricrearla. Il saggio sugli *Eroici furori* conclude Spaventa è un esempio di come si debba agire in prospettiva del primo compito. L'altro, invece, per quanto utilissimo e anche più difficile e ingrato. Forse qui è da leggere una prima dichiarazione di resa da parte di Spaventa.

Nel ripresentare questo saggio nel 1867 Spaventa aggiunge la data «Torino 1855»; la prima dispensa della «Rivista enciclopedia italiana» uscì nel gennaio 1855 ma con la data di stampa 1854: anno al quale va fatta quindi risalire la composizione del saggio. Cubeddu (*Bibliografia*, p. 907) pone erroneamente questo articolo alla fine del 1855.

8. *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica nel secolo XVI*, «Il Cimento», 31 gennaio 1855, pp. 97-112; 15 marzo 1855, pp. 369-84; 15 ottobre 1855, pp. 568-77 (*Saggi*, pp. 269-28; *Rinascimento*, pp. 239-302).

Il saggio costituisce una messa a punto della prospettiva da cui Spaventa guarda al Rinascimento e rappresenta anche una sorta di bilancio delle due linee di ricerca che si sono intrecciate nella sua produzione fino a questo momento: quello dell'analisi delle opere di Bruno e Campanella; quello della definizione generale dell'età moderna. Spaventa presenta una tesi non priva di consapevolezza storiografica e che nasce dall'esame di Campanella e Bruno: il Rinascimento è un'epoca di nuova creazione che rischia però di rimanere inerte se non si lavora al di sotto delle tensioni e delle spinte tra vecchio e nuovo che animavano in quel tempo l'opera dei filosofi, alimentata dal «disordine di esposizione» e a cui manca il «metodo scientifico». Emancipato dal Medioevo, ma non ancora assicurato al saldo andamento dell'età cartesiana, il Rinascimento si presenta come epoca in cui «il lavoro originale del pensiero è come nascosto dalla apparenza di opposte direzioni e di vecchie forme; manca ancora la coscienza dell'unità, nella quale si raccolgono le diverse manifestazioni della intelligenza: cioè la *coscienza del nuovo principio*, che dopo essere stato cagione di rovina del medio evo dovea mostrarsi nella sua totalità organica nel mondo moderno». Il metodo che storiograficamente consente di precisare la posizione del Rinascimento nel contesto della storia della filosofia è quello di vagliare il nuovo indirizzo impresso da esso con il pensiero della scolastica, in sostanza di «determinare il concetto universale della filosofia del secolo decimosesto». A questo approccio metodologico Spaventa è giunto proprio attraverso le sue folate polemiche contro la «Civiltà cattolica», nelle quali come si è detto ha modo di entrare in contatto con il pensiero della controriforma. In questo senso egli si prefigge di esaminare il pensiero religioso, i rapporti tra Stato e Chiesa e la filosofia del secolo XVI, allo scopo di ricavarne delle lezioni per il presente: «questo mio lavoro può valere non solo come una introduzione ai miei studii sulla filosofia del secolo decimosesto, ma anche a quelli sulla filosofia italiana de' tempi nostri». Il saggio studia il fenomeno della Riforma, partendo da una riconsiderazione del principio del cristianesimo del medio evo e della filosofia scolastica; prende poi in esame la filosofia moderna in rapporto alla dottrina dello Stato, della Chiesa e della filosofia in quanto tale, fondata sul principio della soggettività. Il saggio prevedeva una continuazione che però non venne mai alla luce; nei *Saggi* a questo proposito si rimanda alla *Prolusione*, intesa come ideale prosecuzione di questo lavoro. Nel 1867,

inoltre, la ristampa del saggio è accompagnata dall'aggiunta di *Chiarimenti* estratti dalle lezioni bolognesi del 1860-1861 e napoletane del 1864-1865.

9. *La nostra polemica con la «Civiltà cattolica»*, «Il Cimento», 15 marzo 1855, pp. 438-45 (*Inediti e rari*, pp. 189-202).
10. *Gli scolastici immaginari della «Civiltà cattolica»*, «Il Cimento», 16 maggio 1855, pp. 855-6 (*Inediti e rari*, pp. 205-6).

In questi due brevi articoli Spaventa insiste sul carattere più liberale dei pensatori gesuiti del Rinascimento rispetto all'opportunismo mostrato attualmente dalla Compagnia di Gesù.

I due articoli, siglati S., non sono stati raccolti da Gentile.

11. *L'Accademia di filosofia italica e Terenzio Mamiani*, «Il Cimento», 16 giugno 1855, pp. 1021-33 (*Saggi*, pp. 343-66; *Rinascimento*, pp. 305-25).

Il saggio dovrebbe essere la recensione dei *Saggi di filosofia civile tolti dagli atti dell'Accademia di filosofia italica* (Genova 1855), mentre invece è piuttosto un atto di generalizzata sfiducia nell'azione svolta da Mamiani e dall'Accademia nel lavoro di rilancio degli studi filosofici. Spaventa parte da lontano, enunciando un'inevitabile disaffezione nei riguardi di un organismo che si riunisce intorno all'amore per la verità, ma senza saperla circoscrivere; che esalta la tolleranza nel far convivere intellettuali di estrazione e convizioni diverse (Spaventa era membro dell'Accademia, ma si sentiva come un estraneo), finendo per irretirsi in forme puramente convenzionali, al limite dell'indifferenza verso idee che non si condividono ma che si accetta di ascoltare compostamente. L'Accademia manca, in sostanza, di un vigore ideale in grado di accomunare energie intellettuali. Il riferimento polemico è Mamiani, il quale non ha un sistema compiuto e autonomo, come invece Rosmini e Gioberti. La filosofia di Mamiani «consiste in un amore purissimo, ma indeterminato della verità, congiunto ad un certo timore della verità stessa, il quale si esprime più o meno chiaramente nella persuasione della impossibilità di conoscerla». Un esito scettico che Spaventa critica ricorrendo a citazioni tratte dai *Dialoghi* di Mamiani. Nessuna traccia del volume da recensire, se non in una nota conclusiva in cui vengono elencati senza nessun commento i contributi (nota che non è stata riproposta, perché del tutto superflua, nell'edizione dei *Saggi*).

12. *Metodo della «Civiltà cattolica» nel rispondere al «Cimento»*, «Il Cimento», 31 luglio 1855, pp. 135-40 (*Opere* II, pp. 805-20).

Il carattere ideologico del contrasto con i gesuiti si fa sempre più marcato; si sostiene su una tesi storiografica provocatoria ma anche significativa. I gesuiti sono sempre stati opportunisti, anche quelli del passato, eppure c'è stato un tempo in cui per scagliarsi contro la supremazia dei principi aderirono ad una teoria della sovranità poggiata sul diritto naturale e il contratto sociale. La difesa della sovranità popolare, innocua sul piano delle conseguenze politiche al tempo di Suarez e

Mariana, non si addice ai gesuiti del XIX secolo per i rischi che essa comporta per lo Stato costituito. Ciò che interessa in questa polemica spaventiana dal punto di vista dei suoi studi sul Rinascimento, è che per lui è inammissibile l'ipocrisia dei gesuiti quando disconoscono la paternità della sovranità popolare, attribuendola ai soli libertini (i quali invece l'hanno ripresa proprio dai gesuiti). Sotto il piano strumentale della polemica, in altri termini, opera l'idea composita e magmatica del Rinascimento, epoca in cui le idee e i principi innovatori si potevano trovare in posizioni di pensiero diverse e inconciliabili, almeno in apparenza.

L'articolo è stato ristampato da Gentile in *La politica dei gesuiti*, pp. 63-78.

13. *Tommaso Campanella. III. Metafisica*, «Il Cimento», 15 agosto 1855, pp. 189-212 (*Saggi*, pp. 102-35; *Rinascimento*, pp. 93-122).

Scritto tra il 1854 e il 1855, come attesta la data che compare nei *Saggi*, questo saggio conclude lo studio della filosofia di Campanella, additando in primo luogo l'unità tra gneologia e metafisica. Spaventa ravvisa nella teoria delle primalità alcune incongruenze di Campanella il quale non avrebbe compreso la natura del finito e per questo non riesce ad ottenere una vera unità di essere e non essere. Campanella, inoltre, adottando la soluzione tomistica riguardo alla creazione, mostra di non aver inteso neanche il concetto di nulla. A Campanella, si legge nella conclusione, manca la dialettica, ossia lo strumento logico essenziale che gli avrebbe consentito di superare le opposizioni puramente formali di *cognitio abdita* e *cognitio addita* e di essere e non essere.

Come ricorda lo stesso Spaventa nei *Saggi*, a questo studio doveva seguirne un altro dedicato alla teoria della volontà di Campanella, che però non venne mai pubblicato.

14. *La nostra polemica con la «Civiltà cattolica». Gli Scolastici*, «Il Cimento», 31 ottobre 1855, pp. 658-69 (*Opere II*, pp. 851-64).

La polemica contro i gesuiti prosegue oltre che con questo articolo con altri precedenti, in cui però non vengono affrontati temi specificamente connessi al secolo Sedicesimo. In questo intervento, che riprende la provocazione del confronto fra gesuiti attuali e gesuiti «antichi», Spaventa tocca la questione della scolastica nel suo complesso, tanto che Gentile, nel ristampare l'articolo, lo intitola *La logica dei gesuiti dal sec. XVI al XIX*. Di fatto si tratta di una premessa ad un più accurato esame dell'interpretazione del tomismo operata dalla «Civiltà cattolica» a cui Spaventa si dedicherà in articoli successivi. La tesi di fondo è sempre quella secondo la quale esiste una «certa parentela tra i primi figliuoli di Lojola e gli scrittori rivoluzionari del secolo decimottavo».

L'articolo è stato ristampato da Gentile in *La politica dei gesuiti*, pp. 111-28.

15. *Gli Scolastici. Suarez*, «Il Cimento», 30 novembre e 15 dicembre 1855, pp. 851-67; 957-70 (*Opere II*, pp. 867-907).

In questo articolo Spaventa, replicando ad un'esposizione del pensiero politico di

Suarez apparsa sulla «Civiltà cattolica», insiste nel sostenere che «i gesuiti del secolo decimosesto furono precursori degli scrittori del Diritto naturale e della Rivoluzione», riportando l'origine divina dell'autorità politica alla legge naturale: «Dio dà l'autorità, non per un atto speciale e distinto dalla creazione, ma come autore della natura».

I due articoli sono stati ristampati da Gentile in *La politica dei gesuiti*, pp. 129-78.

16. *Gli Scolastici. Concetto e metodo della dottrina tomistica*, «Il Cimento», 30 dicembre 1855, pp. 1038-45 (*Opere* II, pp. 59-69).

È l'ultimo intervento contro la «Civiltà cattolica». Il tema di fondo è l'esposizione della dottrina tomistica del diritto, partendo dall'assunto che gli scolastici applicavano le categorie aristoteliche senza un reale approccio speculativo, mentre la filosofia veramente degna di tal nome (quella hegeliana) considera il diritto (come ogni altra determinazione reale) come una delle leggi che governano la vita umana e non come un universale astratto. La critica che Spaventa muove a san Tommaso è proprio questa: «il principio da cui muove S. Tommaso è un universale astratto, il *dovere*, la virtù: cioè un lato solo dell'idea, e non già l'idea; un rapporto puramente soggettivo. Del vero universale bisogna dire: *è*, e non già: *deve* essere; il *dovere* in generale è qualche cosa che non *è* ancora, e perciò suppone l'idea, e l'idea non suppone il dovere».

L'articolo è stato ristampato da Gentile con in titolo *Concetto e metodo della dottrina tomistica del diritto* in *Da Socrate a Hegel*, pp. 51-64.

17. *Saggi sulla filosofia del Mamiani (Critica dell'infinità dell'attributo)*, «Il Cimento», febbraio 1856, pp. 122-46 (*Saggi*, pp. 367-403; *Rinascimento*, pp. 327-59).

I rapporti tra Spaventa e Mamiani, dopo una prima fase di relativa cordialità, si guastano con il passare del tempo, sia per le differenti posizioni di pensiero dei due autori, sia anche in conseguenza di incomprensioni personali. Nel 1854 Spaventa aveva inviato un contributo per gli Atti dell'Accademia di filosofia italiana che, dal momento che conteneva severe critiche a Mamiani, non videro la luce in quella sede, né Mamiani diede risposte di alcun tipo a Spaventa. Quest'ultimo finì per ritirare il lavoro. È significativo comunque che il rapporto di antagonismo venutosi a creare tra i due pensatori assumesse in Spaventa una tale importanza da riproporlo nel 1867 nella sua raccolta di saggi. Non risulta che Mamiani abbia nutrito lo stesso tipo di interesse da parte sua.

In questo saggio Spaventa, alle prese in quest'epoca con lo studio del problema dell'infinito in Bruno e Spinoza, mette in luce, attraverso la critica all'interpretazione ingenua di Mamiani, il concetto di attributo come si presenta in Spinoza: esso «è cosiffatto, che nella natura delle cose non possono essere due o più sostanze della stessa natura o attributo»; non si tratta quindi di un accidente precario, nel senso dell'affezione o del modo in cui l'aveva inteso Mamiani.

18. *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*. Prolusione alle lezioni di storia della filosofia nell'Università di Bologna, Modena, Regia Tipografia Governativa, 1860 (*Opere* I, pp. 293-332).

La celebre prolusione mette ordine negli studi di Spaventa sul Rinascimento fino a quel punto pubblicati; da questi, come nel caso di Campanella, riprende letteralmente interi brani. L'avvio del discorso riprende, intendendolo però in modo diverso, il compito di Mamiani: «ripigliare il sacro filo della nostra tradizione filosofica». Non a caso nella Marucelliana di Firenze, come ricorda Gentile, è conservata una copia del raro opuscolo con dedica autografa di Spaventa a Mamiani: un timido segnale di conciliazione. Ma per Spaventa questo compito si deve raggiungere cercando di «ravvivare la coscienza del nostro libero pensiero nello studio dei nostri maggiori filosofi, ricercare nelle filosofie di altre nazioni i germi ricevuti dai primi padri della nostra filosofia e poi ritornati tra noi in forma nuova e più spiegata di sistema, comprendere questa circolazione del pensiero italiano, della quale in gran parte noi avevamo smarrito il sentiero». In questo quadro generale, che si spinge fino a Gioberti, Bruno e Campanella risultano i fondatori dell'età moderna e la via da seguire è segnata: «da una parte l'autonomia dello spirito come coscienza di se stesso e delle cose, come intelletto e senso, e dall'altra Dio, non come un vuoto nome, ma come infinito reale e vivente nel mondo».

La prolusione è stata ristampata da Gentile in *Scritti filosofici*, pp. 115-52.

19. *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 settembre-23 dicembre 1861*, Napoli, Stabilimento tipografico di Federico Vitale, 1862 (*Opere* II, pp. 405-678).

Questo libro, di cui Gentile diceva a ragione che «pare una polemica ed è una ricerca» (*Opere* II, p. 409), legandosi alla prolusione bolognese, è centrato sul tema della nazionalità della filosofia, respinta da Spaventa in quanto se per il genio proprio di una nazione si può dire che esso è rispecchiato nella lingua in modo esclusivo, ciò non può valere per la filosofia, che è «forma e attività universale dello spirito». Qui Spaventa ha modo di chiarire in modo aperto, e finalmente in pubblico (ossia accedendo ad un'ampia platea), che «la filosofia italiana è da per tutto; è in sé tutta la filosofia moderna. Ella non è un particolare indirizzo del pensiero, ma, direi quasi, il pensiero nella sua pienezza, la totalità di tutti gli indirizzi. Io non parlo dell'Italia antica; la sua filosofia è parte della greca. Parlo dell'Italia moderna, di quella che deve essere, come ha detto una verace parola, l'*Italia degli italiani*». Al testo della prolusione, seguono dieci lezioni, cui va aggiunta l'appendice sulla storia della logica. Significative per il Rinascimento sono la terza, la quarta e la quinta lezione. La terza è dedicata al «Risorgimento» in generale; Spaventa vi espone il pensiero di Cusano, Pletone, Valla, Agricola, Ficino, Pico, Zorzi, Reuchlin, Tomèo, Achillini, Pomponazzi, Vives, Nizolio, Melantone, Paracelso, Telesio, Patrizi, Cesalpino, Zabarella, Cremonini. Umanesimo e Rinascimento sono fusi in un sol corpo, ma forse più per riunire insieme figure da Spaventa ritenute di contorno a quelle di Campanella e Bruno. Le caratteristiche essenziali della filosofia dell'epoca sono per Spaventa, in sintesi, quelle che emergono nello sforzo di emancipazione dalla Scolastica: la separazione della filosofia dalla teologia; la negazione del misticismo; la critica dell'intelletto finito; il naturalismo; il principio della dignità dell'uomo; la legittimità della mondanità; il principio immediato di certezza (l'io). La quarta lezione è dedicata a Campanella, presentato come filosofo della restaurazione

cattolica. Nell'esporre le prerogative di questa restaurazione Spaventa ha modo di ritornare sulle sue idee riguardo ai gesuiti del secolo XVI («i primi gesuiti erano più larghi e liberali»). Campanella è il filosofo che contempla in sé il vecchio e il nuovo, in lui «il principio nuovo che si associa all'antico, all'autorità e al sillogismo..., è la *religione interna*; ciò, che egli chiama anche *tactum intrinsecum*». La quinta lezione è dedicata a Bruno, l'eroe del pensiero che attende di essere vendicato in Italia, dice Spaventa per correggersi poi subito dopo: «siamo sinceri. Bruno è stato vendicato da un pezzo; e quest'opera... che ha cancellato una vergogna nella storia umana, e però è stata una riparazione dell'umanità stessa, noi la dobbiamo agli stranieri, se vi ha di stranieri nella patria del libero pensiero». Il tema di fondo toccato da Spaventa in questa lezione è il rapporto Bruno-Spinoza riguardo al problema della sostanza (a questo proposito riprende anche la polemica contro l'interpretazione di Mammiani della *causa sui*).

Lo scritto è stato ristampato da Gentile con il titolo *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* nel 1908.

20. *La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno*, «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli», II (1865), pp. 293-348 (*Saggi*, pp. 196-255; *Rinascimento*, pp. 175-228).

Anche questo scritto ha come spunto iniziale una polemica. Spaventa si scaglia contro la lettura di Heinrich Ritter, che aveva esagerato «la parentela con Cusano», mettendo in luce le differenze tra i due autori e soprattutto la portata antimistica di Bruno e tutta la innovazione del suo immanentismo. Nei *Saggi* il testo della memoria viene stampato di seguito a quello sugli *Eroici furori*, così come questo segue senza soluzione di continuità il saggio sulla filosofia pratica di Bruno del 1851 e quello sul concetto di infinità segue questo sulla dottrina della conoscenza. I quattro saggi bruniani vengono quindi letteralmente riuniti in un sol corpo, al contrario dei tre su Campanella che Spaventa ordina in tre parti distinte. Strutturalmente e anche dal punto di vista del metodo di indagine, gli studi bruniani non si differenziano molto da quelli campanelliani. Riaccorpendo i primi forse Spaventa cercava di porre rimedio allo smembramento della sua monografia su Bruno, o forse gli sembrava di presentare in questo modo un'interpretazione coerente di quello che era il filosofo da lui maggiormente studiato.

Della memoria si posseggono anche due sunti, uno apparso nella quarta annata (1865) del «Rendiconto delle tornate e dei lavori dell'Accademia di scienze morali e politiche» (pp. 135-38), l'altro nella relazione annuale per il 1865 letta dal segretario dell'Accademia il 7 gennaio 1866 e pubblicata nel «Rendiconto» del gennaio 1866 (pp. 6-7).

21. *Il concetto dell'infinità in Bruno*, «Rendiconto delle tornate e dei lavori dell'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli», V (1866), pp. 155-64 (*Saggi*, pp. 256-67; *Rinascimento*, pp. 229-38).

Spaventa qui consuma ancora una parte della sua polemica contro Ritter. In questo caso si tratta della corretta interpretazione del concetto di infinito. Ritter contesta a Bruno di aver confuso infinito con indeterminato, mentre Spaventa

ritiene che Bruno concepisce l'infinito allo stesso modo che Spinoza, ossia come reale e in atto. Lo scritto è importante anche perché è uno dei pochi tra quelli pubblicati in cui Spaventa esamina, sebbene brevemente, una delle opere latine di Bruno (il *De minimo*). Lo scritto si collega agli interessi bruniani dei primi anni Cinquanta e infatti nei *Saggi* viene datato «Torino 1853. Napoli 1866».

La memoria è riassunta nella relazione annuale per il 1867 e apparsa nel «Rendiconto delle tornate e dei lavori dell'Accademia di scienze morali e politiche» (anno VI, gennaio 1867, pp. 3-4).

22. *La vita di Giordano Bruno scritta da D. Berti*, «Giornale napoletano di filosofia e lettere», 1872, vol. I, pp. 1-25 (*Opere* II, pp. 71-105).

Si tratta della recensione della *Vita di Giordano Bruno da Nola* (Torino, Paravia, 1868). Vi traspare soprattutto l'insofferenza per la connotazione religiosa dell'autore, troppo tiepido nell'esaltare l'eroismo di Bruno, e troppo reticente riguardo alle responsabilità dell'Inquisizione. In generale «il difetto di Berti è questa supposizione del cristianesimo, come un dato estrinseco, come qualcosa che s'intende da sé o, per dir meglio, si deve ammettere senza che deva essere inteso». Ciò spiega l'eccessiva fretta che Berti ha di dichiarare il pensiero di Bruno estraneo al suo, quasi temesse «di poter essere per avventura annoverato fra i seguaci del Nolano».

La recensione è interessante perché rappresenta l'unico scritto di Spaventa in cui egli si sofferma, per quanto in modo frammentario, sulla vita di Bruno, quasi a risarcimento di uno studio su questo tema centrale che un tempo aveva promesso di trattare, ma che in seguito dovette abbandonare. Spaventa inviò in un primo momento la recensione alla «Nuova antologia» di Firenze, la stessa rivista che aveva inizialmente pubblicato nel 1867 la *Vita* di Berti. Nel 1871, tuttavia, dopo alterne vicende che spinsero il direttore della rivista a respingere la pubblicazione della recensione, questa venne riconsegnata già composta e con le bozze a Spaventa, il quale nel frattempo aveva destinato quel suo lavoro al «Giornale napoletano di filosofia e lettere» appena fondato.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Croce 1909-1910: Croce, B., *La vita letteraria a Napoli dal 1860 al 1900*, «La critica», VII, pp. 325-51, 405-23; VIII, pp. 211-21; 241-62 (ora in Id., *La letteratura della nuova Italia. Saggi critici*, Laterza, Bari 1954⁶, vol. IV, pp. 267-355).
- Cubeddu 1972: Cubeddu, I., *Bibliografia*, in *Opere* III, pp. 857-1036.
- Da Socrate a Hegel*: Spaventa, B., *Da Socrate a Hegel, nuovi saggi di critica filosofica*, a cura di G. Gentile, Laterza, Bari 1905.
- Gentile 1924: Gentile, G., *Bertrando Spaventa*, Vallecchi, Firenze.
- Inediti e rari*: Spaventa, B., *Scritti inediti e rari (1840-1880)*, a cura di D. D'Orso, CEDAM, Padova 1966.
- La politica dei gesuiti*: Spaventa, B., *La politica dei gesuiti nel secolo XVI e nel XIX. Polemica con la «Civiltà cattolica» (1854-1855)*, Ed. Dante Alighieri, Milano-Roma-Napoli 1911.
- Lettera*: Spaventa, B., *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, a cura di M. Rascaglia e A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2000.
- Opere*: Spaventa, B., *Opere a cura di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1972, 3 voll.
- Rascaglia 1998: Rascaglia, M., *Bruno nell'epistolario e nei manoscritti di Bertrando Spaventa*, in *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di E. Canone, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, pp. 105-90 (in appendice un inedito di Spaventa, pp. 148-90).
- Rascaglia-Savorelli 2000: Rascaglia, M. - Savorelli, A., *Introduzione*, in *Lettera*, pp. 9-54.
- Rinascimento*: Spaventa, B., *Rinascimento, Riforma, Controriforma e altri saggi critici*, La Nuova Italia, Venezia 1928.
- Saggi*: Spaventa, B., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Vol. I, Stabilimento tipografico Ghio, Napoli 1867.
- Savorelli 1989: Savorelli, A., *Bruno 'lulliano' nell'idealismo italiano dell'Ottocento (con un inedito di B. Spaventa)*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXX, pp. 45-77 (l'inedito a pp. 66-77).
- Scritti filosofici*: Spaventa, B., *Scritti filosofici*, raccolti e pubblicati con note e con un Discorso sulla vita e sulle opere dell'autore da G. Gentile e preceduti da una prefazione di D. Jaja, Morano, Napoli 1900.
- Tessitore 1988: Tessitore, F., *Crisi e trasformazioni dello Stato. Ricerche sul pensiero giuripubblicistico italiano tra Otto e Novecento*, 3^a ed., Milano, Giuffrè.

ALFONSO PAOLELLA

LA PRESENZA DI GIOVAN BATTISTA DELLA PORTA NEL CARTEGGIO LINCEO

1.1. Da quando nel 1938 il Gabrieli iniziò a far luce sui rapporti tra gli accademici Lincei, pubblicando nelle «Memorie» degli Atti dell'Accademia dei Lincei il carteggio reperito con infinita pazienza e ora ristampato in un ponderoso volume¹, si cominciò pure a riflettere sui rapporti tra il Cesi, il della Porta e il Galilei. Tali rapporti, fondamentali per gli esordi dell'Accademia², furono oggetto di attenzione da parte di diversi studiosi, tra cui lo stesso Gabrieli³, Morghen⁴, Raimondi⁵, Gardair⁶, Altieri Biagi⁷,

1. G. Gabrieli *Il Carteggio Linceo*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1996. I numeri tra parentesi riproducono l'ordine con cui le lettere sono riportate nel Carteggio.
2. Accademia dei Lincei, *Convegno celebrativo del IV centenario della nascita di Federico Cesi (Acquasparta, 7-9 ottobre 1985)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1986 (ma 1987); G. Morello, *Federico Cesi e i primi Lincei: catalogo della mostra in occasione del IV centenario della nascita di Federico Cesi*, Vestibolo del Salone Sistino, 6 giugno - 6 novembre 1986, Pontificia Academia Scientiarum, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1986; A.A.V.V., *Federico Cesi e la fondazione dell'Accademia dei Lincei: mostra bibliografica e documentaria*, Catalogo della Mostra (Venezia, Biblioteca Marciana 27 agosto - 15 ottobre 1988), Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1988; *L'Accademia dei Lincei e la cultura europea nel XVII secolo: manoscritti, libri, incisioni, strumenti scientifici: mostra storica catalogo*, a cura di A. M. Capecchi, Fondation Dosne-Thiers, Parigi, 13 dicembre 1991 - 8 gennaio 1992, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 10-25 febbraio 1992, Roma 1992.
3. G. Gabrieli, *Giovan Battista della Porta linceo: da documenti per gran parte inediti*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», VIII (1927) pp. 360-97, ora in Id., *Contributi alla storia dell'Accademia dei Lincei*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1989, vol. I, pp. 635-85; Id., *La prima Accademia dei Lincei (1603-1630) nella luce della recente documentazione*, «Accademie e Biblioteche d'Italia», XII (1938), pp. 7-25, ora in Id., *Contributi alla storia*, cit., vol. I, pp. 225-42; Id., *Il «Liceo» di Napoli. Lincei e Linceabili napoletani. Amici e corrispondenti della Vecchia Accademia dei Lincei nel Mezzogiorno d'Italia*, «Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei», Cl. Sc. Mor. Stor. e Fil., ser. VI, XIV (1938), pp. 499-565; ora in Id., *Contributi alla storia*, cit., vol. II, pp. 1497-1548.
4. R. Morghen, *Federico Cesi "Princeps Lynceorum"*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1953.
5. E. Raimondi, *Scienziati e viaggiatori*, in *Storia della letteratura italiana*, a cura di E. Cecchi e N. Sapegno, Garzanti, Milano 1967, pp. 227-29.
6. J. M. Gardair, *I Lincei: i soggetti, i luoghi, le attività*, «Quaderni storici», XVI (1981), n. 48, pp. 763-87.
7. M. L. Altieri Biagi, *Introduzione a Scienziati del Seicento*, a cura di M.L. Altieri Biagi e B. Basile, Riccardo Ricciardi, Milano-Napoli 1980.

Olmi⁸, Rosa⁹, Garin¹⁰, Merolla¹¹, ecc. e variamente valutati¹². Tale varietà di valutazioni mi spinge, nel riconsiderare i documenti, a riproporre ed evidenziare alcuni aspetti della presenza di della Porta nel *Carteggio Linceo*.

1.2. Nell'aprile-maggio del 1604 Federico Cesi conosceva a Napoli il della Porta. Era trascorso circa un anno da quella estate (17 agosto 1603) in cui il giovane patrizio romano aveva deciso, insieme ad alcuni amici, Francesco Stelluti, Anastasio De Filiis e l'olandese Giovanni van Heeck (Heckius), di fondare a Roma un sodalizio accademico che si proponesse di studiare la natura in maniera diretta e di utilizzare le 'auctoritates' con un atteggiamento più ponderato.

L'incontro tra i due personaggi è testimoniato da una lettera spedita in luglio dallo stesso Cesi all'amico e sodale Stelluti. L'entusiasmo per della Porta, denudato il testo del linguaggio barocco, nella realtà è dettato da reciproco interesse¹³. Il

8. G. Olmi, «In essercitio universale di contemplazione, e prattica»: Federico Cesi e i Lincei, in *Università, Accademie e Società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento*, a cura di L. Boehm e E. Raimondi, Il Mulino, Bologna 1981, pp. 178-87; Id., *La colonia lincea di Napoli in Galileo e Napoli*, Atti del Convegno Napoli, 12-14 aprile 1984, a cura di F. Lomonaco e M. Torrini, Guida editore, Napoli 1987, pp. 23-58.

9. M. Rosa, *La Chiesa e gli stati regionali nell'età dell'assolutismo*, in *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor Rosa, Einaudi, Torino, vol. I, 1982, pp. 340-41.

10. E. Garin, *Fra Cinquecento e Seicento: scienze nuove, metodi nuovi, nuove accademie*, in *Convegno celebrativo*, cit., pp. 29-49, poi in Id., *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 229-48.

11. R. Merolla, *Lo Stato della Chiesa*, in *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor Rosa, Einaudi, Torino 1988, vol. VIII, pp. 1036-37.

12. Gabrieli (1927) afferma che tra il Cesi e il della Porta si era stabilito un clima «di libera stima profonda e di reverente affetto»; Raimondi (1967) e Altieri Biagi (1980) hanno ritenuto il Galilei il migliore interprete dei propositi e degli ideali del Cesi. Altieri Biagi, in particolare, contrappone l'*Accademia dei Segreti* del della Porta a quella dei Lincei che successivamente si adagia supinamente sulla personalità del Galilei. Gardair (1981), nel confrontare i programmi e gli esiti dell'Accademia, non coglie le difficoltà ambientali e culturali in cui si andava formando questa istituzione, e ne ridimensiona le novità paragonandola alle accademie del '700. Olmi (1987) ritiene che il della Porta non concepiva il lavoro in équipe e non aveva ben percepito lo spirito che animava il Cesi nel fondare i Lincei: una sorta di comunità monastica tesa alla ricerca scientifica. Rosa (1982), cogliendo il disagio intellettuale della ricerca nei confronti dei poteri forti come la Chiesa e le Università, accentua il carattere autonomo dei Lincei, ma vede l'influenza della ricerca del Galilei come preponderante rispetto a quella dellaportiana, anche in considerazione della difesa che assunsero, successivamente, gli accademici dei Lincei durante i due processi contro Galilei. Il Garin (1989) ritiene, al contrario dell'Altieri Biagi, che non si possa parlare di 'conversione galileiana' del Cesi perché fu sempre legato a raccogliere i «segreti» della natura. Anche Merolla (1988) ritiene che l'Accademia, quasi dimenticando il della Porta, si sia schierata con il gruppo toscano dei suoi membri.

13. «S'io volessi darle conto delle delitie spassi piaceri et libertà di Napoli a pieno, ben mostrarei d'essere affatto affatto napolitano diventato... Napoli paradiso delle delitie,

nobile romano considera l'adesione all'Accademia del vecchio scienziato, ormai famoso in tutta Europa¹⁴, come essenziale per dare dignità e prestigio ad una istituzione che proprio in quegli anni faticosamente andava crescendo nonostante l'ostilità dei parenti e il sospetto di atteggiamenti eversivi o di eresia da parte delle istituzioni politiche e religiose; al della Porta interessava il legame con il nobile Cesi che, animato dagli stessi interessi e curiosità scientifiche, gli permetteva anche favorevole accesso nel mondo ecclesiastico e aristocratico romano altrimenti precluso. Il della Porta era, peraltro, sotto speciale sorveglianza da parte della Santa Inquisizione da cui era stato già condannato a Roma negli anni '70¹⁵; più recentemente, un decreto del 1592 del card. Giulio Antonio Santoro, arcivescovo titolare di S. Severina e membro autorevole del Santo Uffizio, gli aveva proibito di pubblicare alcunché, e soprattutto opere di carattere divinatorio, senza l'*imprimatur* del Tribunale di Roma. Egli sperava pertanto che l'influenza del Cesi presso il maestro del Sacro Palazzo potesse facilitargli in qualche modo la stampa delle sue opere¹⁶. E certamente l'azione del giovane patrizio fu efficace: i tempi di attesa per la lettura dei manoscritti da parte dei censori furono quasi dimezzati; si passò dai nove anni del manoscritto della *Coelestis Physiognomonica* ai tre o quattro anni del *De distillatione* e del *De aeris transmutationibus*.

D'altronde nei primi anni del loro rapporto il della Porta si mostra entusiasta del progetto Linceo, ma sarà ascritto definitivamente all'Accademia solo nel 1610, quando il Cesi avrà dato un assetto più solido alla sua creatura e quando il della Porta, convinto dell'influenza del patrizio romano, vedrà risolte tutte le incombenze economiche e procedurali per la pubblicazione delle sue opere più recenti tra cui il *De distillatione*, gli *Elementorum curvilinearum libri III* e il *De aeris transmutatio-*

amenità de' piaceri, spasso delle vaghezze, bellissimo, gentilissimo, giocondissimo, stanza di Cerere fertilissima e di Nettuno abbondantissimo e di Venere cortesissima et piacevolissima, ma non più inanzi di gratia che vi è troppo da dire... Ho trattato in modo con il sig. Gio. Battista Porta, et sig. Ferrante Imperato, che son tutti miei et de' Lyncei amicissimi, et invero sono miracoli di Natura, et molto più di quello che si dice; io ho imparato grandemente nel discorrer con loro, et ho hauto et havrò bellissimi secreti, et con questi dui ho passato buona parte del tempo in Napoli con molto utile» (15).

14. La prima lettera del della Porta al Cesi (25 giugno 1604) è una sorta di autopresentazione che obbedisce ai canoni retorici dell'epoca (ma al Cesi non era già nota la fama dello scienziato napoletano?) in bilico tra la coscienza del proprio valore («Meae famae rumor, qui per orbem, ut dicitis, increbuit, quique ad vestras aures pervenit») e la topica della modestia affettata («quantuluscumque sim, quantulumcumque valeo, vobis me expono et dedo»).

15. G. Aquilecchia, *Appunti su G. B. Della Porta e l'Inquisizione*, «Studi secenteschi», XI (1968), pp. 3-31, poi in Id., *Schede di italianistica*, Einaudi, Torino 1976, pp. 219-54; M. Valente, *Della Porta e l'Inquisizione. Nuovi documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Bruniana & Campanelliana», V (1999), pp. 415-34.

16. In una lettera al Cesi del 9 ottobre 1608 sollecita la licenza per la pubblicazione della *Chironomia* pubblicata postuma, non integrale e in traduzione italiana, dal Sarnelli nel 1677.

nibus che costò 55,26 scudi¹⁷. A testimonianza della reciproca stima, queste opere saranno dedicate a Federico e avranno il frontespizio ornato con le insegne stemmatiche della famiglia Cesi accanto alle icone linceali.

La lettera dedicatoria del *De distillatione* del 1608 è un palese elogio della famiglia Cesi¹⁸ e nel proemio al *De aeris transmutationibus*¹⁹ l'autore, delineando la sua metodologia, manifesta anche la completa adesione al programma culturale e ideologico dell'Accademia. Pertanto si scaglia contro quelli che «in illius [Aristotelis] verba iuraverunt volueruntque potius cum eo errare, quam ex se aliquid novi praestare» e afferma a chiare lettere che preferisce sbagliare da solo piuttosto che, per sembrare dotto, seguire la falsa dottrina di altri («placuit potius ex me errare, quam, falsam aliorum doctrinam sequendo, doctus videri»).

1.3. Tra il 1604 e il 1608 sono conservate solo tre lettere tra il della Porta e il Cesi (la prima del 25 giugno 1604 cui abbiamo già accennato; un'altra, forse, ancora del 1604; la terza del 9 ottobre 1608). Ben poche per un rapporto che in questi anni andava costruendosi. Unico accenno a della Porta e a Napoli in questo buco di ben quattro anni si legge nel Decreto dei Lincei del 17 maggio 1605 redatto dal giovane romano e spedito a Giovanni van Heeck dove il mittente dà istruzioni piuttosto generiche all'amico per «fondare in detta città [Napoli] un Lyceo principale, provvedere a vitto honorato, et quanto lo bisognerà...».

Anche la seconda lettera, ma senza data (il Gabrieli sospetta che potrebbe essere collocata dopo il 1610), è inviata dallo scienziato napoletano. Nella missiva invita il Cesi a spedirgli un suo busto di marmo in modo «che quanti titolati, signori, dottori, forestieri e cittadini vengono in mia camera, e lo veggono, ne restano innamorati, e dicono: Da un volto così ben formato, e bello e pieno di maestà, non potea uscirne più nobilissimo pensiero di erigere queste academie» (19), dove, al di là di una sospetta piaggeria, si può notare anche una osservazione fisiognomica di un certo rilievo 'scientifico'.

Molto probabilmente altre lettere sono andate perdute, come testimoniarebbe la terza lettera del 1608, o sono da ricercare in qualche altra sede o, piuttosto, altra ipotesi, i due personaggi, dopo il primitivo entusiasmo, avrebbero lasciato tutto a decantare fino a che i tempi non sembrassero loro più maturi. Tuttavia il tono di quest'ultima lettera lascia intravedere che i rapporti non siano mai stati interrotti²⁰. Tra l'altro il della Porta cita un'opera, *La corpulogia*, di cui non si ha

17. Ms. Linc. 2, c. 133v.

18. Addirittura accenna ad un testo, *Compendium historiae antiquorum Caesiorum*, ancora manoscritto e che l'Odescalchi poté consultare nell'archivio Cesi (G. Gabrieli, *Il Carteggio*, cit., p. 42 nota).

19. G. B. della Porta, *De aeris transmutationibus / Libri IV. In quo opere diligenter pertractatur de iis, quae, vel ex aere, vel / in aere oriuntur. Meteworologum multiplices opiniones, quae / illustrantur, quae refelluntur. Demum variarum / causae mutationum aperiuntur*, apud Bartholomaeum Zannettum, Romae 1610; ora in ed. cr. a cura di A. Paoletta, ESI, Napoli 2000.

20. «Se non ho subito risposto alla carissima sua, è stata cagion l'indisposition mia, che

alcuna notizia. A conferma dell'importanza che il della Porta attribuisce alle influenze romane del Cesi, ancora nel 1610 spera in un prossimo *imprimatur* della *Chirofisonomia* meravigliandosi del fatto che, pur circolando altre opere sullo stesso argomento, egli non riesca ad avere il permesso per la pubblicazione²¹.

Che il rapporto con il Cesi fosse fondato anche sull'ammirazione e rispetto per il giovane romano, ne è testimone una lettera dell'agosto 1612 (152) nella quale lo scienziato napoletano si dichiara contento della modifica apportata ai titoli della *Taumatologia* e lo autorizza anche a sopprimere le parti che possano apparire sospette alla Inquisizione²².

Un'ulteriore conferma dell'accreditamento che l'amico romano ha presso la curia papale per aver ottenuto l'*imprimatur* per l'edizione della *Chiappinaria* si legge nella lettera del 28 agosto 1609 (50). La missiva è molto interessante anche per la controversa e spinosa storia, cui in questa sede si fa solo cenno, dell'invenzione del cannocchiale: descrive la struttura dello strumento, ripetendo e aggiornando quello che aveva già scritto nel libro XVII, cap. X (*De catoptrici*) della sua *Magia* (ed. Napoli 1589), e non, come riferisce, nel libro IX del *De refractione*²³. Questo stesso brano verrà citato poi da Keplero (57) per attribuire a lui, e non a Galilei o agli olandesi, l'invenzione del cannocchiale²⁴. Sembra che nello stesso periodo, e

patisco della pietra, e per sua cagione son stato indisposto alla mia villa, che è l'ultimo refugio alla mia infirmità» (49).

21. O. Trabucco, *Lo sconosciuto autografo della Chirofisonomia di G. B. Della Porta*, «Bruniana & Campanelliana», I (1995), pp. 273-93; Id., *Nell'officina di Giovan Battista Della Porta*, «Bruniana & Campanelliana», VII (2001), pp. 269-79. Lo stesso autore cura l'edizione critica dell'opera di prossima pubblicazione.

22. «Ho havuto sommo contento che V.S. habbi mutato i titoli della *Taumatologia*, e fatto di modo che si imprimino, chè non ho desiato un libro tanto, se quanto questo, che mi par avanzi l'humanità, che tutti i libri mi paiono vanità eccetto questo. Prego V.S. quanto possa l'acceleri, e se alcuni libri, o particella, non li vogliono passare, che lo toglino; e vo' che l'originale si conservi ne' tesori del Liceo: che non l'habbi a maneggiar se non il Principe e chi a lui piacerà. E li sto aspettando con gran desio, et il parer di V.S. sopra tal libro».

23. «Del secreto dell'occhiale l'ho visto, et è una coglionaria, et è presa dal mio libro 9. *de Refractione* e la scriverò, che volendola far V.E., ne harà pur piacere ».

24. In verità Galilei nel *Sidereus Nuncius* (a cura di A. Battistini; trad. di M. Timpanaro Cardini, Marsilio, Venezia 2001) sostiene che essendogli giunta notizia di un certo fiammingo che aveva costruito un occhiale con il quale si potevano vedere da vicino gli oggetti lontani («Mensibus abhinc decem fere, rumor ad aures nostras increpuit, fuisse a quodam Belga Perspicillum elaboratum, cuius beneficio obiecta visibilia, licet ab oculo inspicientis longe dissita, veluti propinqua distincte cernebantur; ac huius profecto admirabilis effectus nonnullæ experientiæ circumferebantur, quibus fidem alii præbebant, negabant alii») si diede a ricercare i principi e le tecniche per la costruzione dello strumento («quod tandem in causa fuit, ut ad rationes inquirendas, necnon media excogitanda, per quæ ad consimilis Organi inventionem devenirem, me totum converterem»). D'altronde fin dal giugno del 1609 il Galilei parlava di questa invenzione. In ogni caso certamente il Galilei, come si può

indipendentemente da Galilei che lavorava a Padova, anche il Cesi abbia costruito un cannocchiale²⁵.

E ancora nei primi mesi dell'anno seguente (1610) con un tono piuttosto irritato invoca il Cesi a testimone (54), protestando che il Galilei ha solo 'accomidato' la sua invenzione²⁶. D'altronde Francesco Stelluti in una lettera al fratello Giambattista del 15 settembre del 1610 riconosce come siano ormai trenta anni che il principio e lo strumento sono stati inventati dal della Porta²⁷. Sullo stesso argomento, e in maniera più incisiva e graffiante, ritorna ancora in una lettera (202) spedita a Giovanni Faber.

I rapporti con il Galilei sono, nonostante la polemica sull'invenzione del cannocchiale, di reciproco rispetto: riconosce nel toscano il 'doctissimus mathematicus' (202) e apprezza la scoperta di altri corpi celesti (54), ne prende anche le difese (68 e 70) scrivendo contro il volume *Dianoia astronomica* di Francesco Gizzi, stampato a Venezia nel 1611²⁸, oltre a preoccuparsi per lo stato della sua salute (118, 330). Infine, pochi mesi prima di morire, il della Porta gli comunica, nell'unica lettera attestata, datata 26 settembre 1614, la costruzione di un nuovo telescopio in grado di centuplicare la grandezza delle immagini e, sempre secondo il sistema tolemaico, di vedere addirittura fino al cielo empireo (358) confermando, se fosse ancora necessario, il suo distacco dalla teoria copernicana che non poteva non conoscere. Tuttavia, nonostante il Galilei esprima grande ammirazione per lui in numerose lettere ad amici e sodali, non si trova alcuna missiva

leggere nel suo epistolario, perfezionò lo strumento, ne costruì molti esemplari e si diede a diffonderlo sia tra studiosi che tra influenti personaggi politici, come del resto aveva fatto anche a proposito dell'invenzione del compasso (1606).

25. G. Gabrieli, *Pratica e tecnica del telescopio e del microscopio presso i primi Lincei*, «Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei», Cl. Sc. Mor. Stor. e Fil., ser. VII, II (1940), pp. 18-43; ora in *Contributi alla storia*, cit., vol. I, pp. 347-71.

26. «Attendo alla *Taumatologia*, e mi doglio che l'inventione dell'occhiale in quel tubo è stata mia inventione, e Galileo lettore di Padua l'have accomidato, con il quale ha trovato 4 altri pianeti in cielo, e numero di migliaia di stelle fisse, et nel rivolo latteo altrettanto non viste anchora, e gran cose nel globo della luna, ch'empiono il mondo di stupore».

27. «Già credo che a quest'hora habbiate visto il Galileo, cioè il suo *Sidereus Nuncius*, et le gran cose che dice. Ma ora il Keplero, allievo del Ticone, già ha scritto contro, et già ne è venuto di Venetia un libro al padre Clavio, et gli dice che lui si fa autore di quell'instrumento, et sono più di trent'anni che lo scrive Giovanni Battista della Porta nella sua *Magia Naturalis*, et l'accenna anco nel libro *De refractione optices*. Sicché il povero Galileo resterà smaccato, ma intanto il Gran Duca gli ha dato 800 piastre, et la Signoria di Venetia gli ha accresciuta la provisione».

28. Napoli, metà luglio 1611: «Ho ricevuto il libro contro il Sig. Galilei, del quale non ho visto cosa più spropositata al mondo. In esso si sforza l'autore con tanti argomenti provar il contrario, e non ne vale niuno; e mentre ha pensato togli l'autorità, ce l'ha più confermata. Attesta me nella prospettiva molte volte, e mai a proposito: conoscesi, non sapere prospettiva. A poco a poco resteranno capaci che i Lincei non sogliono allucinarsi».

spedita al napoletano. Ulteriore testimonianza sulle continue ricerche del della Porta sul telescopio si ricava da un'altra breve comunicazione (393) dello Stigliola al Cesi a due mesi dalla morte (10 aprile 1615): «Non voglio trattare quel che mi è occorso, con la buona memoria del fratello accademico Giovanni Battista della Porta, et è che visitandolo due giorni inanzi che si mettesse a letto in quest'ultima sua infermità, mi disse che l'impresa del Telescopio l'haveva ammazzato, essendo, come egli diceva, la più difficile impresa et la più ardua di quante mai havesse pigliato: questo disse non sapendo che io mi fussi posto a navigare nell'istesso mare»²⁹.

1.4. Nel 1612 (109) il della Porta avanza la richiesta di ascrizione ai Lincei dello Stigliola³⁰, di Fabio Colonna, del nipote Filesio, di Diego d'Urrea e comincia a profilarsi la concreta possibilità della fondazione di un Liceo napoletano con la disponibilità di fondi per l'acquisto di una sede adeguata. Inoltre il Cesi aveva spedito lo Stelluti a Napoli per negoziare la donazione della vasta biblioteca e dei manoscritti dello scienziato alla sede dell'erigendo liceo napoletano³¹. La risposta (112) è negativa: la cessione comporterebbe un distacco affettivo e priverebbe la figlia della sua legittima eredità³².

29. G. B. Della Porta, *De telescopio*, introd. di V. Ronchi e M. A. Naldoni, L. S. Olschki, Firenze 1962. Il volume dello Stigliola fu poi pubblicato col titolo *Il Telescopio o ver Ispicillo celeste* a Napoli per D. Maccarano nel 1627.

30. Sullo Stigliola si veda G. Gabrieli, *Intorno a N. A. Stelliola Linceo napoletano*, «Giornale critico della Filosofia Italiana», X (1929), pp. 469-85, ora in *Contributi alla storia*, cit., vol. I, pp. 889-905; N. Badaloni, *Il programma scientifico di un bruniano: Colantonio Stelliola*, «Studi storici», XXVI-1 (1985), pp. 161-75, e il recente volume di R. Gatto, *La meccanica a Napoli ai tempi di Galileo. In appendice: De gli elementi mechanici di Colantonio Stigliola (riproduzione anastatica) e le inedite Meccaniche mie di Davide Imperiali*, La città del sole, Napoli 1996.

31. La biblioteca era appetita anche dal card. Federico Borromeo che aveva affidato al canonico Francesco Piazza la negoziazione per il lascito del fondo alla nascente biblioteca Ambrosiana. Lo studioso napoletano gliela promette con una lettera spedita il 19 luglio 1611. Da un'altra missiva dell'ottobre successivo, inviata sempre al cardinale, sappiamo che ha spedito alla biblioteca Ambrosiana gli ultimi volumi pubblicati e che sta per pubblicare la *Taumatologia*: cfr. G. Gabrieli, *Giovan Battista della Porta. Notizia bibliografica dei suoi mss. e libri, edizioni, ecc. con documenti inediti*, «Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei», Cl. Sc. Mor. Stor. e Fil., ser. VI, VIII (1932), pp. 206-277; ora in *Contributi alla storia*, cit., vol. I, pp. 687-742.

32. «In quanto alla prima, la robba ch'io possiedo è acquistata da me, da presenti che mi sono stati fatti da Principi grandi, dall'ill.mo da Este, e da Sua Maestà, e da altri et altri; et ho guadagnato con i miei libri più di dodici mila ducati: anzi io devo ricevere sopra l'heredità di mio padre più di 20 mila ducati, e ne ho dove pagarmi; et ho fatto far molti collegij, e li lascio legittimamente a mia figlia; e le pretendenze di quel cavaliere mio nipote, che pretenderebbe succeder alle mie robbe, s'inganna di grosso». La biblioteca passò per testamento redatto il 1 febbraio 1615 (pubblicato da Minieri Riccio in «Archivio storico per le province napoletane», V (1880), pp. 137-40) ai nipoti Cinzia e Costanzo e ai loro figli «eredi universali e particolari».

Tuttavia la solerzia nel promuovere nuove adesioni al Liceo napoletano da parte di della Porta diventa perfino entusiastica anche se, con la collaborazione del fondatore, farà una non sempre oculata cernita dell'iscrizione ai Lincei di molti napoletani che ne fanno richiesta soprattutto da quando, nominato vice-principe, ha il potere di consegnare l'anello dei Lincei. Suggerisce nella lettera del 7 aprile 1612 (113) l'opportunità di ascrivere all'Accademia il principe di Bisignano e il marchese di Anzi, buoni letterati e influenti personaggi («è bene che in questa academia ci sieno anchora principi e cavaglieri riguardevoli»), ma lontani dai fini e dalle intenzioni del fondatore. Di tale solerzia il Cesi è orgoglioso e lusingato ma, nello stesso tempo, si preoccupa di tenere a freno in qualche modo il vecchietto forse troppo vivace e dalle attività addirittura frenetiche (137), perché non metta in pericolo o disattenda i fini precipui del sodalizio³³. Nel marzo del '12 (122, 123) distribuisce gli anelli ai primi accademici, ma si lamenta della mancanza di un rituale e di vesti adeguate alla cerimonia. Perciò è stato costretto a inventare un minimo di ritualità, auspicando però un cerimoniale più fastoso di quello dei Cavalieri di Malta³⁴.

Le ultime lettere tra il Cesi e il della Porta sono dedicate prevalentemente all'acquisto di una sede napoletana per i Lincei che fosse degna dell'importanza e prestigio dell'Accademia; sembra che finalmente in giugno (129), dopo diverse ricerche (115; 116; 122), si sia trovato alla riviera di Chiaia un palazzo dove erigere la sede della colonia lincea, ma non è possibile prendere decisioni perché non è nota l'entità precisa della cifra stanziata dal Cesi. Nelle more della risposta del Cesi il palazzo viene acquistato da un alto funzionario della corte napoletana. Cesi insiste ancora per la donazione della biblioteca e dei manoscritti (137): sarebbero ben custoditi, si eviterebbe una loro dispersione e suo nipote potrebbe fruirne in qualsiasi momento, ecc.

A metà aprile 1613 (236) il Cesi impartisce istruzioni allo Stelluti, procuratore dell'Accademia, su varie faccende concernenti il Liceo napoletano. Lo Stelluti

33. Lettera del Cesi a F. Stelluti del 5 luglio 1612.

34. «Ho ricevuto 3 anelli, e l'ho cominciato a distribuire, ma non senza qualche cerimonia; l'ho fatti ingenuocchiare, ci l'ho posti in dito con belle parole, e con molti ringraziamenti di V.S. ill.ma. Mi duole non haver le apparecchiate vesti; e se piace a Dio che habbiamo il palazzo, farò due vesti di seta d'oro, o di broccato, una per il Viceprincipe, e l'altra per il ricevuto linceo. E bisogna fare un libretto delle cerimonie, che, senza questo, par che sia gioco di putti: che farebbe la croce di Malta, et S. Giovanni di Calatrava, et altri, e l'addottorato, se si facessero senza queste cerimonie? Sarà col tempo più gran cosa l'esser linceo, c'haver ricevuto la croce di questi Cavalieri. E faremo che questi che si riceveranno si pigli informatione, e si formi processo, che sia eccellente in qualche professione, e raro nell'esser suo: se sia far lectione in alcuna città principale, e stampati anche libri, e approvati dal mondo, e simili cose, che si ci penserà» (122); «Ho ricevuti gli 3 anelli, e gli ho fatti ricevere in genocchioni non senza cirimonie. Di gratia V.S. facci regole, e le ricevute, come si fanno a cavalieri di Malta, o altri; et spero, come havemo la casa, far le giubbe e i manti da ricogliere» (123).

dovrà mostrare al della Porta il *Linceografo*, ovvero lo statuto dell'Accademia ancora da completare, e che non sarà mai portato a termine, per avere una sua opinione prima della pubblicazione; consegnare alcuni doni del principe romano tra cui alcuni volumi del Galilei. Dovrà riferire che trova difficoltà per ottenere l'*imprimatur* del Santo Uffizio per la pubblicazione della *Taumatologia* ritenuta un libro 'sospettissimo'. Tuttavia «gl'amici giudicano possa a molti parere un vanto, e accennando i secreti dia campo ad alcuno di cercarli e forse trovarli». Dovrà incontrare gli altri accademici napoletani per salutarli e per confermare una sorta di solidarietà scientifica e umana tra accademici. Il della Porta stia attento a non nominare Linceo nessuno prima che non sia passato ad un severo vaglio della propria attività scientifica e che, innanzitutto, rispetti scrupolosamente i principi dei Lincei. Per tali motivi è necessario che si pubblichi al più presto lo Statuto; l'esperienza, nonché la dottrina, dello scienziato napoletano nel portare emendamenti al testo sarà un aiuto prezioso se non fondamentale: pertanto «per l'avvenire non si deve motivar a niuno di farlo Linceo, se prima non s'è proposto e sentita l'admissione conclusa, conforme alle Costituzioni... Facciasi dar nota di quelli che sarebbero boni Lincei, e chi lui vorrebbe, et a chi ha parlato, in che modo, e avvisi subito: po' trattener altri con dir che prima s'ha da far il Liceo». Gli comunicherà pure che presto si apriranno altre colonie lincee a Firenze, Padova ed Augusta; e che lo scienziato napoletano è una persona molto importante per la vita dell'Accademia («Dica vivamente al P[orta] che tutto il negotio appoggia sopra il valor suo, e speriamo per il nome suo particolarmente debbia crescere, et io in ciò fondato ho mosso l'impresa»); ma deve ancora insistere sulla questione della donazione della sua biblioteca all'Accademia, «Che così si conserverà in perpetuo, sarà visitato da forestieri dopo di lui, come ora visitano lui stesso; che si vedono altre [librerie] conservate, e sarà suo e nostro honore, non potrà dissiparsi; sarà a utile di lui e di suo nipote et altri di casa sua, che potranno dopo esso seguir nell'opra i suoi vestigi». Seguono esempi di donazioni a biblioteche: Fulvio Orsini alla Vaticana; Lorenzo dei Medici a S. Marco di Firenze, ecc. Per quanto concerne la sede napoletana dell'Accademia, poi raccomanda che «non si cerchi luogo celebre... ché i Lincei il nome, honore e fama hanno d'haverlo e ottenerlo solo con libri et opre».

1.5. La salute dello scienziato napoletano subisce qualche flessione. Da due missive del Cesi a Galilei del settembre e del novembre 1612 (152; 180) sappiamo che è stato molto ammalato ma che è guarito. Non è chiaro, tuttavia, se si tratti della stessa malattia o di un'altra successiva. Nella seconda lettera il Cesi è preoccupato anche che la colonia lincea a Napoli rischi di fallire e scrive: «È mancato poco non habbiamo perso il Porta e, avanti l'effettuazione delle cose di là; pure, a Dio gratia, è guarito, e attende a sbrigar alcuni impicci ch'erano nel luogo da comprarsi, acciò non corriamo pericolo di perdervi la spesa, cosa in quella città molto pericolosa: m'avisa però esserne a buon termine». Nonostante la salute malferma il della Porta sollecita la fondazione di un'altra colonia dell'Accademia a Palermo che potrebbe essere gestita dal nobile Mariano Valguarnera e continua a lavorare

al *Lapis*, una sorta di pietra filosofale (192). E pochi mesi prima della morte, il 26 settembre 1614, annuncia al Galilei nella già citata lettera (358) «una nuova forma di telescopio» e un nuovo trattato: il *Nuncio Empireo*, in relazione al *Sidereus Nuncius* pubblicato dal destinatario il 12 marzo 1610.

Nel luglio 1614 (344) il Colonna informa Galilei che il Nostro probabilmente ha avuto gravi problemi urinari (infezione o calcoli?) e/o, forse, qualche malattia prostatica³⁵. Anche la già citata lettera dello Stigliola al Cesi del 10 aprile 1615 (393) fornisce notizie sul suo ultimo stato di salute. Infine una missiva del Faber a Galilei (385) annuncia la morte del nostro autore avvenuta il 4 febbraio 1615³⁶.

1.6. L'epistolario, oltre a fornire notizie sull'attività scientifica del della Porta, offre anche spaccati e curiosità di costume. Si apprende, ad esempio, che un tale Borello, ignoto raccoglitore e sperimentatore di segreti, ha comprato uno schiavo a «100 scudi per provar un veneno, e ne ragionava con gran fondamento» (49); che lo stesso scienziato ha commissionato un quadro raffigurante S. Giovanni Battista per la sua cappella di Vico Equense ed ha problemi con il suo poco scrupoloso editore, Salvatore Scarano (123)³⁷. Lo scambio epistolare con altri accademici rivela, quasi più delle stesse opere, come da parte sua le ricerche scientifiche si siano sviluppate sempre a cavallo tra la 'curiositas' per i 'segreti' della natura ritenuta un meccanismo meraviglioso e affascinante – da interpretare anche con l'ausilio della magia naturale –, e l'osservazione empirica della stessa, pur osservata con l'aiuto dello schema matematico. È sufficiente leggere il volume sull'Optica e quello sulla Quadratura del cerchio, ma anche la formalizzazione matematica di alcuni fenomeni naturali nel *De aeris transmutationibus*, per comprendere che non mancava di 'esprit de géométrie'.

Tuttavia i 'segreti' (non a caso fonda a Napoli nel 1612 una «Accademia dei Segreti») concernevano un gran numero di curiosità come, ad esempio, il principio e l'applicazione della camera oscura; la comunicazione a distanza (50); il funzionamento dell'argento vivo (89-a); le ricerche sul *Lapis*, ovvero su una sorta di pietra filosofale (192), ecc. Egli si incuriosisce anche per una pietra «che fa luce nelle tenebre»: una specie di barite scoperta da Vincenzio Casciarolo sul Monte Paderno nel bolognese intorno al 1604 (113). Questa sete di curiosità non scemò nemmeno in tarda età. Così scrive il Cesi al Galilei in una lettera del 19 luglio

35. «Havemo tenuto il s.r Porta nostro malissimo et disperato per causa di dolori nella fine dell'orinare, che io penso sia debilezza et ostruizione de viscosità vitreate, che ne suoi fare, et di pietra o simile materia, perchè è nella fine, et al principio lui dice haver quasi incontinentia de urina, di modo che non è ulcere nè carnosità. Hora sta rispettive bene, perchè, havendo affatto perduto l'appetito, mangia benissimo, et non orina così spessissimo, che se le iteravano tanto più i dolori. La vecchiaia è il mal peggiore, et la propria opinione di non volersi medicare come doveria».

36. Lettera da Roma del 28 febbraio 1615 di G. Faber a G. Galilei in Firenze.

37. Lettera al Cesi del 1 giugno 1612.

1613: «Quanto a l'istesso Porta, è necessario che in questo fatto del mandar i secreti, et in molt'altre cose, ella meco compatisca alla sua età ottogenaria, inferma, che le cagiona che trasanda e non pensa molte cose; in oltre, ha sempre una quantità di compositioni nelle mani, che non lo lasciano pensare ad altro, et una continua audienza di moltitudine, che lo scervellano, per dir così» (255).

Tuttavia le intuizioni e le scoperte, ma anche i calcoli (344) scientifici, che concernevano in particolare il trattamento matematico della luce e il perfezionamento delle lenti³⁸, dovevano misurarsi con un arretrato apparato tecnologico che impediva spesso la verifica dell'elaborazione teorica, come era accaduto ad esempio a Roma, a proposito della lavorazione di uno specchio parabolico (60) o di lenti (252)³⁹, per i quali era necessaria una lavorazione estremamente accurata. Successivamente lo stesso Fabio Colonna collabora con il Galilei a risolvere questo problema della costruzione e perfezione dei vetri per il cannocchiale e alle medesime difficoltà tecnologiche non sfuggì nemmeno Newton – una settantina d'anni più tardi – per la lavorazione del suo telescopio prismatico. Ma il limite dell'aportiano per tale tipo di ricerche era quello di considerarle come 'secreti', alla maniera delle formule alchemiche o magiche. E a buon diritto l'ultima opera, una sorta di 'summa' delle sue ricerche e delle sue scoperte «dove sono scritti da 500 secreti provati da me in spatio di 75 anni»⁴⁰, avrebbe dovuto chiamarsi appunto: *Taumatologia*.

1.7. Che il della Porta sia stato tenuto in grande considerazione dal Cesi emerge in tantissimi brani delle sue lettere, anche se talvolta nelle lettere personali gli elogi non sono del tutto disinteressati. Tuttavia anche gli altri accademici ne dan-

38. A proposito degli studi sul punto focale aveva correttamente proposto, allo scopo di correggerne l'aberrazione sferica, le curvature paraboliche.

39. «Quanto al telescopio eccellentissimo, se il lavorarci le lenti che siano esatte porzioni sferali è così difficile alli artefici, che s'incontrano pochissime: che sarà se le vogliamo paraboliche? Sa V.S. che ne ragionammo quand'ella fu in Roma, e si stimò cosa difficilissima: l'istesso credo accaderà ovunque l'artefice vorrà soggiogar la materia al matematico rigore. L'audace et ostinata esperienza c'insegnerà tuttavia; et invero l'acuto et indefesso ingegno del s.r Porta nostro, in così decrepita età, non cessa di fatigare e speculare, e in molte cose restarà a mettere in pratica».

40. Cfr. G. Gabrieli, *Giovan Battista della Porta. Notizia bibliografica*, cit., pp. 687-742; G. Paparelli, *La Taumatologia di Giovambattista della Porta*, «Filologia Romanza», II (1955), pp. 418-29; Id., *Giambattista Della Porta. I: Della Taumatologia, II: Liber medicus*, Firenze, Leo S. Olschki, 1956, «Rivista di Storia delle Scienze Mediche e Naturali», XLVII-1 (1956), pp. 1-47; L. Muraro, *Giambattista Della Porta mago e scienziato; in appendice l'Indice della Taumatologia*, Feltrinelli, Milano 1978; Ead., *La Taumatologia di Giambattista della Porta e la sconfitta della cultura magica*, in *Cultura popolare e cultura dotta nel Seicento*, Atti del Convegno di studio di Genova, (23-25 novembre 1982), Franco Angeli, Milano 1983; G. Paparelli, *Dalla Magia Naturale alla Taumatologia*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, Atti del Convegno di Vico Equense (29 sett. - 3 ott. 1986), a cura di M. Torrini, pref. di E. Garin, Guida, Napoli 1990, pp. 53-68.

no lusinghieri giudizi. Il van Heeck (356) lo definisce «rerum abditarum sagacissimus indagator». Il Sagredo (163) lo apostrofa un grande ‘matematicus’ e scrive: «stimo che egli tenga il luogo che tengono le campane tra gli istrumenti di musica». Altri elogi (53, 56) arrivano dallo Zannetto, editore romano di fiducia del Cesi, presso il quale vengono pubblicate alcune opere. Lo Stelluti, pur ammirandone la scienza, critica tuttavia una proposizione del trattato sulla Quadratura del cerchio ritenuta un paralogismo (60)⁴¹. Pertanto sembrerebbe rischioso parlare di ‘infatuazione dellaportiana’ da parte del giovane Cesi, come dice Garin⁴². Forse si potrà dire che accanto all’ammirazione per un uomo così famoso, affascinante e rispettato, si intravede anche una calcolata, prudente e vantaggiosa cooptazione. Ma non si può parlare nemmeno di una successiva ‘conversione galileiana’ del Cesi, come sostiene l’Altieri Biagi e come lo stesso Garin ha confutato⁴³.

1.8. In conclusione dalla corrispondenza emergono alcune considerazioni: la presenza della Porta è stata fondamentale per gli esordi dell’Accademia poiché il peso della sua personalità, nota anche in ambito europeo, ha conferito un enorme prestigio a questa istituzione così come era nei disegni dello stesso Cesi. Egli era il più famoso del gruppo fondatore (anche se ufficialmente entrato nell’Accademia solo dopo alcuni anni). Era rispettato e riverito dagli altri componenti, ma l’interesse del Cesi non era del tutto gratuito e andava oltre il puro aspetto scientifico perché era finalizzato soprattutto al consolidamento della Accademia dei Lincei. D’altra parte il Cesi finanziò la pubblicazione di volumi sia scientifici che letterari come il *De aeris trasmutationibus*, il *De distillatione*, gli *Elementorum curvilinearum libri III*, l’*Ulisse*. D’altra parte è vero, come sostiene l’Olmi, che il della Porta non concepiva la ricerca di équipe, ma aveva anche bisogno di una forte ‘protezione’ romana sia dal punto di vista finanziario che istituzionale e non si può sottovalutare la pesante ipoteca dell’Inquisizione romana sulla produzione filosofica e scientifica dell’epoca. La cooptazione della Porta all’Accademia è infatti vitale per ambedue.

Galilei nei primi anni del ‘600, pur essendo un ricercatore rispettato (la maggior fama gli derivò dal *Sidereus Nuncius* del 1610), non aveva ancora raggiunto una notorietà consolidata pari a quella dello scienziato napoletano. Inoltre, la

41. «Mi dice poi V.S. haver ricevuto dal Bartolini quel libretto del Porta de quadratura circuli ma che ancora non l’haveva visto; io fui già presente in Roma mentre si stampava, ma per all’hora per l’altre mie occupazioni non potei minutamente considerarlo: ritornato poi qua in Fabriano l’ho visto con più diligenza, et per via dei numeri mi son poi chiarito che il Porta ha errato nella propositione 6 del 3° libro, essendo quella un paralogismo. Ne ho fatto un poco di compendietto, lo potrà vedere et dirmene la sua opinione, che mi sarà caro; et se vuol vedere il detto libro, per capir bene questa quadratura di circolo, le basterà solo di vedere la prima proposizione del primo libro, la 2a del detto libro, la prima del terzo, la seconda pure del 3°, la 4a, la 6a et la 17a».

42. E. Garin, *op. cit.*, p. 231.

43. Ivi, p. 238.

notevole differenza di età tra il Cesi e della Porta non ha permesso una più lunga e duratura influenza dello scienziato napoletano nell'Accademia, sebbene quest'ultimo non avesse intuito fin dall'inizio l'importanza e gli sviluppi che poteva avere questa nuova istituzione ritenuta simile a tante altre: e questo si può arguire dall'accettazione di proposte di adesione da parte di letterati, di persone influenti, ma talvolta estranei alla ricerca e ai principi dell'osservazione diretta della natura.

La preponderanza del gruppo toscano, che ruotava intorno al Galilei⁴⁴, fu determinata da diversi fattori: la morte del della Porta il quale non era riuscito a pubblicare la *Taumatologia*, che avrebbe potuto aprire agli accademici – come si può arguire dall'indice – nuovi orizzonti e nuove ricerche dettate dalla vastità delle curiosità dello scienziato napoletano; ma non ebbe successo nemmeno la ricerca di una sede adeguata per il Liceo napoletano dove poter continuare le attività previste dall'Accademia. Inoltre, all'indomani della sua morte, la successione di Fabio Colonna alla guida del gruppo napoletano impresso una direzione più ligia alle intenzioni e ai programmi del Cesi. Altro fattore fu la solidarietà degli accademici Lincei al Galilei a seguito dei suoi due processi del 1616 e del 1633 presso il Santo Uffizio dove, di fatto, venivano messi in discussione dalle istituzioni ecclesiastiche gli stessi fondamenti teorici e le linee di ricerca dell'Accademia. Al termine di questa triste vicenda galileiana il della Porta era morto ormai da quasi venti anni, mentre il Cesi era morto nel 1630.

44. Lo stesso Stelluti, ad esempio, procuratore del Cesi, fu uno dei primi ammiratori delle ricerche di Galilei; fu coinvolto nella pubblicazione di due opere di Galilei: la *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari* (1612) e *Il saggiatore* (1623) per le quali scrisse anche dei componimenti introduttivi. Nel 1625 Stelluti fece le prime osservazioni al microscopio probabilmente con uno strumento che il Cesi aveva acquistato da Galilei nel 1624 e che furono pubblicate successivamente in tredici grandi tavole.

ALESSANDRO SAVORELLI

MINUZZARIE BRUNIANE NELL'EPISTOLARIO DI LABRIOLA

– Sei stato tanto a apportare quattro minuzzarie... certo non ti basterebbe un anno da spiegarle una per una ...

– Ogni quantosivoglia vilissima minuzzaria in ordine del tutto ed universo è importantissima...

Spaccio de la bestia trionfante

Non sarebbe agevole oggi conservare a Labriola quel *primato* nella critica bruniana dell'800 che gli attribui Badaloni in un libro di molti anni fa (*La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze 1955): lo stesso autore del resto, nel dar nuova forma al volume (*Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*, Bari-Roma 1988), e chiudendo emblematicamente con una citazione labriolana, ha soppresso il capitolo della versione del 1955 – troppo datato – sulla fortuna di Bruno. Eppure la lettura di Labriola, quantunque occasionale, resta uno dei documenti meno banali e tendenziosi dell'interesse per Bruno a cavallo tra '800 e '900: pur se a stento si consulterebbero ancora i suoi scritti allo stesso modo, p.e., di quelli di Tocco o di Gentile. Si può rimpiangere, semmai, l'abbandono di un'idea, balenatagli per un attimo nel 1888, di ricerche originali e specifiche: ma è inevitabile che i rinvii a Bruno valgano più come contrappunto del suo percorso intellettuale che nel quadro di una storia delle interpretazioni.

In questa logica assume qualche rilievo il piccolo *corpus* di lettere di argomento bruniano compreso nel vol. II del *Carteggio* di Labriola. Molte notizie, alcune inedite, se ne attingono: sul ruolo che Labriola ebbe nella vicenda del monumento, sul lavoro che condusse attorno a Bruno, sui rapporti con altri studiosi, sulle reazioni che suscitarono i suoi lavori. Non sempre tutto ciò si può ricavare direttamente dal testo delle lettere e dall'apparato esplicativo, sebbene questo sia molto esteso a riguardo dei «riferimenti contenuti nelle lettere a fatti, circostanze e pubblicazioni» (*Cart.*, I, p. xxii): ecco il motivo delle *minuzzarie* che seguono, le quali, attraverso qualche rettifica, messa a punto e integrazione al commento – non sempre esauriente ed esatto – dovrebbero contribuire a rendere perspicui per il lettore i risvolti e il contesto di questo settore del carteggio, e a consentire, ad un futuro eventuale biografo di Labriola, una sua adeguata utilizzazione¹.

1. Cfr. A. Labriola, *Carteggio. II (1881-1889)*, a cura di S. Miccolis, Bibliopolis, Napoli 2002 (il primo volume – *Carteggio. I (1861-1880)* – è apparso, ivi, nel 2000). L'edizione rimpiazza l'*Epistolario* (Editori Riuniti, Roma 1983) aggiungendo centinaia di lettere, correggendo errori e fornendo nelle note un apparato esplicativo e un commento più ampi. Citeremo le lettere col n. d'ordine (in serie continua), facendo invece riferimento all'apparato esplicativo con l'indicazione del volume (*Cart.* I/II), seguito da pagina e nota.

Tutti i nomi del monumento. Erano già note due lettere a Labriola di docenti tedeschi invitati a sottoscrivere per il monumento a Bruno, la prima di Rudolf Jhering (n° 689), l'altra del filosofo herbartiano Ludwig Strümpell, anche a nome del collega e storico della filosofia Max Heinze (n° 698). Tutti manifestavano qualche apprensione sulla serietà e il «significato spirituale» del progetto. La risposta di Labriola a Jhering, pubblicata ora per la prima volta (n° 692, 14 dicembre 1884), rivela dettagli inediti:

Alcuni studenti qui dell'Università vennero da me per procurarsi una lista di professori tedeschi, ai quali poter mandare nel modo più acconcio l'appello all'erezione di un monumento a Giordano Bruno. Io scelsi i docenti che già si sono specificamente occupati del Rinascimento, o che comunque hanno interesse per l'Italia. Questi studenti hanno per ora fallito il loro scopo, perché non fecero sottoscrivere l'appello ad alcuno scrittore italiano. Zeller e Kuno Fischer hanno già risposto in questo senso, indicando Fiorentino (docente a Napoli). Fiorentino pubblica adesso le opere di Bruno, a spese dello Stato. Mi permetto di consigliarla, di rispondere all'incirca come Zeller e Kuno Fischer. Un precedente tentativo del genere è fallito per due motivi; perché i promotori dettero alla loro iniziativa un colore troppo radicale, e perché il *Municipio* di Roma si rifiutò di far utilizzare allo scopo la *Piazza del Campo de' Fiori*. Le somme raccolte giacciono adesso in una cassa di risparmio!

La novità è data dal fatto che proprio Labriola si era dunque fatto carico della raccolta delle adesioni in Germania, stilando un elenco di docenti e suggerendo l'esigenza di qualche 'garante' scientifico.

Che nomi aveva fatto e quali aderirono? L'elenco completo è più ampio rispetto ai nomi che figurano nelle lettere, ma per ricostruirlo a poco serve consultare il vecchio contributo del Manzi, come accade nel commento a queste lettere: occorre rivolgersi invece a fonti più aggiornate e ai documenti d'archivio cui in esse si fa cenno². In primo luogo Jhering, Fischer e Zeller: tutti e tre (non solo Fischer, l'unico menzionato in tal senso in *Cart. II*, p. 202, nota 2) figurano tra gli stranieri del comitato d'onore nella *Sottoscrizione internazionale per il monumento*: era questo un organismo ristretto di 76 nomi eccellenti, a fronte dei 278 firmatari comuni (poi aumentati). Nella pattuglia tedesca, i tre nomi citati erano affiancati da Ernst Haeckel, Ludwig Büchner e Johann Eduard Erdmann, cui si aggiunse Ferdinand Gregorovius.

Quanto a Strümpell e Heinze, il fatto che «non figurano interventi o notizia di contributi», da parte loro, nel *Giordano Bruno, numero unico a beneficio del fondo per il monumento* del 1885 (*Cart. II*, p. 209, n. 4), non deve far supporre e *silentio* un loro diniego, poiché, al contrario, anch'essi firmarono la *Sottoscrizione*. Già in una lettera di Strümpell a Jakob Moleschott (21 dicembre 1884), i due avevano dichiarato la loro intenzione di scrivere a proposito del progetto del monumento, annun-

2. L. Berggren-L. Sjöstedt, *L'ombra dei grandi. Monumenti e politica monumentale a Roma (1870-1895)*, Artemide, Roma 1996.

ciando «the support from the Universities at Halle and at Göttingen, as well from professors Erdmann, Baumann, Von Stein and Sigwart, all of whom admire Bruno very much»³.

Nella *Sottoscrizione* figurano infine altri 4 tedeschi suggeriti probabilmente da Labriola, che in parte coincidono con quelli citati nella lettera di Strümpell a Moleschott: sono David Peipers, Christoph Sigwart, P. Moritz Carriere e un «D. Bergmann», la cui identità è dubbia⁴. Si tratta di personaggi più o meno noti: Peipers (1838-1912), studioso di Platone, era docente a Gottinga ed amico di Labriola (cfr. n° 329, 350); Carriere e Sigwart avevano fornito rilevanti contributi bruniani, onorevolmente ricordati da Labriola in *Per una commemorazione di Giordano Bruno*; Carriere, anzi, come autore di una esposizione ineguagliata per «compenetrazione congeniale»⁵.

Altri dati relativi alla questione vanno rettificati: lo «studente Vernazzi», che manda l'invito a Jhering e Strümpell, non è solo un membro del comitato studentesco (cfr. *Cart. II*, p. 209, nota 3), ma, almeno nel dicembre 1884, suo presidente; Mariano Luigi Patrizi (n. 1012) fece parte del comitato non nel «1888-1889» (*Cart. II*, pp. 489-90, nota 1), ma, pare, solo a partire dal giugno 1889, poiché è assente nell'elenco dei membri del 7 aprile.

Dies Bildnis ist nicht bezaubernd schön... I testi bruniani di Labriola sono brillanti lavori d'occasione, ma non frutto di ricerca in senso stretto. Eppure quello che traspare dal *Carteggio* – e in parte sorprende – è proprio un Labriola sollecito di curiosità erudite; si interessa dell'iconografia bruniana, delle notizie anagrafiche; fa cercare i documenti di San Giovanni Decollato (n° 877 etc., n° 952, n° 944)⁶;

3. Cfr. R.J.Ch. v. ter Lage, *Jacques Moleschott, a striking figure in nineteenth century physiology?*, Zeist 1980, p. 335 (l'originale è in corso di stampa a cura di M. Desittere in «Filologia e critica», *Un carteggio privato della famiglia Moleschott conservato a Bologna*). Di Heinrich von Stein cfr. *Über die Bedeutung des dichterischen Elements in der Philosophie des Giordano Bruno*, Plötz, Halle 1881. «Baumann» potrebbe essere Julius Baumann (1837-1916), pedagogista, storico della filosofia e filosofo professore a Gottinga, legato a Lotze.

4. Potrebbe trattarsi di un errore, di trascrizione o tipografico, del «Baumann» sopra citato; o – con un errore nell'iniziale – di Julius-Friedrich-Wilhelm Bergmann (1840-1904), docente a Königsberg e poi a Marburgo, prima legato al circolo hegeliano di Berlino, quindi fondatore (1868) dei «Philosophische Monatshefte». Anche le iniziali di Peipers («N.»), e Sigwart («E.»), appaiono errate.

5. *Per una commemorazione di Giordano Bruno*, in *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, Einaudi, Torino 1976, pp. 72-73.

6. «La copia autentica ce l'ha il Corvisieri, impiegato degli archivi di stato... mi ha promesso più volte il documento, ma poi non s'è fatto vedere» (n° 944). Il documento fu pubblicato nel III vol. delle *Opere latine* (*Cart. II*, p. 425, n. 2): ma Labriola non attingerà a questa edizione bensì a quella di Achille Pognisi (verosimilmente lo stesso suo corrispondente: cfr. n° 501, 564), cfr. Società Napoletana di Storia Patria (SNSP), ms. 11.4.1; A. Pognisi, *Giordano Bruno e l'Archivio di San Giovanni Decollato. Notizia*, Paravia, Torino 1891.

ricorre a Croce per notizie e richieste bibliografiche (n° 885, 943-946). «Conserverò le vostre preziose note», concludeva scrivendo a Croce, «a che mi servano non ve lo so dire. Forse farò una *critica delle fonti della vita di Giordano Bruno*» (n° 946): un progetto mai portato a termine, sebbene gli appunti manoscritti per la conferenza su *Giordano Bruno* del 1900, mostrino tracce di un diligente aggiornamento⁷. Movenze insomma da storico *positivo*, di chi sa che, senza esattezza di dati, non si poteva nemmeno parlare «con altezza di morale convinzione» d'una vicenda e d'un autore sul quale s'era molto «fantasticato»⁸.

«Non è una gran bella cosa» il ritratto modellato da Ettore Ferrari per Campo de' Fiori: nasce da questo giudizio estetico l'interessamento di Labriola per l'effigie del filosofo: sulla quale, bisogna dirlo, prese una serie di abbagli. Il commento al *Carteggio* restituisce l'immagine di un Labriola alla ricerca dell'«unico ritratto noto di Bruno» (*Cart.* II, p. 373, nota 3), mentre Domenico Berti, viceversa, si sarebbe accontentato d'un qualunque «diverso e affatto moderno ritratto» del Nolano (*ivi*). Ma le cose non stanno così: la vicenda è molto meno lineare.

Per chiarire il caso, anche stavolta è indispensabile integrare il commento col supporto critico di lavori aggiornati sull'argomento, come quelli di Luigi Firpo ed Eugenio Canone: senza di che il lettore di Labriola è indotto ad equivocare, o fraintendere del tutto la questione⁹.

Scontento del bozzetto del Ferrari, Labriola sollecitò «i ragazzi del comitato» a darsi «pena di ricercare una faccia genuina del Bruno» (a Croce, 25 gennaio 1887, n° 877). Gli studenti, aggiunge, «raccontavano una storiella assai ridicola»: che «rivoltisi al Berti, questi gli avea detto non trovarsi un *ritratto* del Bruno» e che perciò il Berti stesso ne aveva «commesso» uno «a un pittore tedesco, su la traccia dei tratti ricavati o dalle opere o dalle testimonianze». «Io non ci ho creduto per nulla» – conclude Labriola – perché il Berti è capace d'inventare». Dell'opinione di Domenico Berti Labriola non si capacitava, poiché aveva letto nella prefazione di Fiorentino alle *Opere latine* che «l'effigie di Bruno ci fu conservata dal tedesco Wirthmann». Incaricò dunque Croce di far luce su «dove è tratta» l'immagine e «chi fosse il Wirthmann» («un pittore, o un disegnatore?»). Qualche giorno dopo, ricevuta l'edizione Wagner (1830) con l'incisione, insiste:

Il punto certo è dunque questo: che il Wagner riportò un ritratto, ritenendolo per genuino, tanto che ci fa su delle argomentazioni. Il Fiorentino deve aver saputo chi sa come che il ritratto del Wagner risale a un certo Wirthmann. Dunque ora si tratta di sapere dove si trovi il quadro o l'incisione cui ha attinto il Wagner, e chi

7. Il ms. (parzialmente edito in A. Labriola, *Scritti vari di filosofia e politica*, a cura di B. Croce, Laterza, Bari 1906, pp. 406-422), è presso la Società Napoletana di Storia Patria: ne dobbiamo la consultazione alla cortesia del Prof. Giuseppe Galasso.

8. Cfr.: n° 947; A. Labriola, *Scritti filosofici...*, cit., p. 73.

9. Cfr. L. Firpo, *L'iconografia di Tommaso Campanella*, Sansoni antiquariato, Firenze 1964; E. Canone, *Introduzione a Giordano Bruno 1548-1600*, Olschki, Firenze 2000, pp. XLV-LXXVII.

fosse il Wirthmann. Le osservazioni del Berti sono scioccherie belle e buone (A Croce, 30 gennaio 1887, n° 880).

Le «argomentazioni» del Wagner erano invero assai generiche: l'editore tedesco si limita a supporre che Bruno abbia vissuto 40-50 anni e che «par lo confermi il suo ritratto giovanile assai»¹⁰. Due giorni dopo Labriola scrive anche a Tocco, per un parere, ma ne riceve una risposta elusiva, che gli fa perdere la pazienza: «quel *ciucciariello* di Tocco!», sbotta con Croce (1 febbraio 1887, n° 881)!

È evidente che Labriola non sa che la stampa nell'edizione Wagner era stata ripresa da un'incisione di C. Mayer stampata in un volume di A. Rixner e T. Siber; e non conosce di conseguenza l'esplicita dichiarazione di questi ultimi, nota al Fiorentino, che l'immagine proveniva «aus der interessanten Sammlung des Hrn. Kreis-Regierungsrathes Wirthmann in München». Wirthmann dunque era un collezionista e non un artista: Labriola, invece, è convinto che esista una *tradizione*, antica non si sa quanto, che conduce comunque attraverso un misterioso artista «Wirthmann», al ritratto «genuino» del Nolano. Ne è così convinto che un anno dopo si ritenne definitivamente appagato: «Ora si è finalmente trovato il ritratto, o un ritratto di Giordano Bruno – scrive a Croce – che un domenicano ha comunicato al gesuita Previti» (8 marzo 1888, n° 953). E ciò chiudeva per lui la questione.

Il Previti pubblicò in effetti l'immagine di cui parla Labriola nel volume *Giordano Bruno e i suoi tempi* (il che non si evince tuttavia dalla nota 4 di *Cart. II*, p. 433: il gesuita è «autore, fra l'altro, di...», etc.), ma è un'incisione di pessima qualità, corredata di una storia contorta sul suo misterioso ritrovamento¹¹. Questo ritratto era, di nuovo, solo una brutta rielaborazione del lavoro del Mayer: non corroborava affatto la tesi della sua «genuinità», ma rafforzò tuttavia l'opinione che esistesse un archetipo *perduto*, fedele ai tratti somatici del Nolano; già Rixner e Siber avevano infatti ipotizzato che il ritratto appartenesse «als Titelkupfer zu irgend einem der Werke des Bruno»¹². Oggi sappiamo che la stampa del Mayer non proveniva da un esemplare perduto del '500, ma da un modello settecentesco che poco aveva a che fare col Bruno *vero*.

Ma qual era la posizione del Berti? Ebbene, chi aveva intuito qualcosa di giusto era stato proprio lui. Le stampe ottocentesche gli apparivano così difformi

10. G. Bruno, *Opere...*, Weidmann, Lipsia 1830, p. vii.

11. Il ritratto è «copiato da un'incisione trovata tra le carte di un padre Domenicano di Palermo, che avea molto viaggiato, e che mi è stata gentilmente offerta da un suo confratello e mio grande amico, che non vuol essere nominato. Il Bruno veste l'abito di S. Domenico ed è dell'apparente età di 30 anni. A piè dell'effigie si trova scritto in calligrafia del secolo passato «Bruno l'Apostata», che il non ho creduto di incidere nella copia che ne ho fatta fare al ch. Prof. Cipriani di Firenze» (L. Previti, *Giordano Bruno e i suoi tempi*, Giachetti, Prato 1887, pp. 301-4).

12. A.T. Rixner-T. Siber, *Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker.... V. Heft. Jordanus Brunus*, Seidel, Sulzbach 1824, p. iv.

dalle testimonianze del processo, da fargli sospettare sin dalla prima edizione della *Vita* che fornissero solo un ritratto *ideale*. Per questo egli dichiara di «non aver osato premettere a questo nostro lavoro un'immagine non vera, essendo tornate vane insino ad ora le nostre ricerche per sapere se realmente esista un genuino ritratto del Bruno»¹³. Non *negava* dunque l'esistenza di un ritratto tradizionalmente attribuito a Bruno, come sostiene Labriola, ma ne contestava l'attendibilità. Infatti, nella 2ª edizione della *Vita*, si risolse a pubblicare una riproduzione della statua del Ferrari: effigie altrettanto ideale, che tuttavia gli parve più aderente ai testi (un buon *identikit*), che non il giovane paffuto delle vecchie stampe: «esile di capo, faccia scarna e pallida, fisionomia meditativa, sguardo vivo e melanconico, capelli e barba tra il nero ed il castagno»¹⁴.

Bisogna concludere dunque che la posizione di Labriola era errata e disinformata. E che il Berti, viceversa, non aveva fatto stampare un ritratto *qualunque*; né tanto meno – come si è indotti a supporre in base al commento alle lettere, che dà l'idea di un Labriola *detective* antiquario e di un Berti *falsario* – il fantomatico «quadro» di cui parla con sarcasmo Labriola: bensì, semplicemente, un'immagine basata sull'opera del Ferrari.

In realtà Labriola s'era intestardito non solo perché gli mancavano i dati della vicenda, ma anche perché condizionato dall'antipatia per il Berti (di cui nel *Carteggio*, soprattutto nel vol. I, sono tracce abbondanti: cfr. p.e. n° 235): la cui monografia bruniana, beninteso, per ben altri giustificati motivi, aveva già sollevato le proteste di Spaventa e di Fiorentino.

Spinoza plagiatore di Bruno? Se Labriola teneva in poco conto i lavori di Berti, apprezzava invece assai gli studi di Fiorentino e Spaventa. Non sono un caso né la costante contrapposizione di Fiorentino al Berti, né il compiacimento per le sferzate di Fiorentino a Luigi Ferri, legato agli ambienti dello spiritualismo fieramente avversato dal cassinato e dal *clan* spaventiano¹⁵.

Quanto a Spaventa, Labriola si preoccupa ad esempio che un articolo a lui dedicato «fosse ben fatto», perché si sapesse «che qualcuno in tempi più difficili dei presenti, lesse e capì Bruno, e che Bruno» (a S. Spaventa, 21 febbraio 1888, n° 942)¹⁶.

13. D. Berti, *Vita di Giordano Bruno da Nola*, Paravia, Torino 1868, p. 296.

14. D. Berti, *Giordano Bruno da Nola. Sua vita e sua dottrina*, nuova edizione..., Paravia, Torino 1889, p. 330 e nota.

15. Cfr. la lettera a B. Spaventa (4 luglio 1877, n° 390) sulla polemica tra il Ferri e Fiorentino (a proposito, tuttavia, di una recensione di quest'ultimo, nel «Giornale napoletano di filosofia e lettere», V (1877), pp. 269-303, e non del *Pomponazzi*, come invece si dice in *Cart. I*, p. 599, nota 2).

16. L'articolo (*Giordano Bruno e Bertrando Spaventa*, «Il Diritto», 27 febbraio 1888) di Domenico Bosurgi, non è entusiasmante: è un semplice centone di passi spaventiani che termina con un incongruo confronto fisiognomico tra i due pensatori.

«Lesse e capì Bruno»: che questo giudizio sia espresso in una lettera al fratello di Bertrando, fa chiarezza anche sull'altro contenuto nella lettera allo stesso del 24 marzo 1888, ove si afferma che Richard Avenarius «ha dimostrato con la massima evidenza il plagio delle idee di Bruno che ha fatto lo Spinoza, dopo che di quest'ultimo fu pubblicato il trattato inedito *De Deo*» (n° 957).

Filippo Mignini, autorevole interprete di Spinoza, ha ragione a ricondurre un giudizio così poco sfumato al clima di entusiasmo attorno a Campo de' Fiori e al ricordo della lezione spaventiana¹⁷. Questa interpretazione del passo è confermata tra l'altro da un elemento, decisivo per la datazione della lettera (ascritta erroneamente al 1887 nella vecchia edizione dell'*Epistolario*) e per la ricostruzione del suo contesto: senza chiarezza sul quale, il suo contenuto e il suo senso (con l'accenno iperbolico a Bruno e Spinoza) – sui quali il commento non dà alcun riscontro – rimangono affatto muti per il lettore.

Perché mai infatti Labriola commenta per via epistolare a Silvio Spaventa testi di Avenarius (e Schanz), e perché salta fuori *ex abrupto* quel giudizio su Spinoza? L'origine del caso è nell'edizione del manoscritto di *Esperienza e metafisica* di Bertrando Spaventa, che Donato Jaja si apprestava a curare nel 1888: Jaja si era imbattuto ivi nei nomi – per lui misteriosi – di Avenarius e di Martin Schanz, e si era rivolto a Silvio Spaventa per averne lumi; Silvio Spaventa era ricorso a sua volta a Labriola e, ottenute le notizie che desiderava, aveva immediatamente informato Jaja a stretto giro di posta. Nel rispondere a Silvio, il 25 marzo 1888, Jaja, finalmente reso edotto della questione, soggiunge significativamente a proposito di Avenarius: «Non è egli il primo però a scuoprire questi rapporti [tra Bruno e Spinoza]. Questo punto è uno de' cardinali di tutta la speculazione della felice memoria»¹⁸.

È un simile pensiero irriflesso a mettere in bocca a Labriola – con qualche enfasi – la battuta su Spinoza: nel desiderio, insomma, di far notare a Silvio che la filologia tedesca avrebbe infine confermato il nesso storico, così caro al suo maestro, tra Bruno e Spinoza (per Avenarius storico e non solo ideale, per via del *Breve trattato*, ignoto a Spaventa).

Baruffe nolane: due scritti dimenticati. Il tempo delle manifestazioni ufficiali era intanto arrivato anche per Labriola, che scrisse nell'aprile del 1888 la *Commemorazione* destinata al comitato bruniano di Pisa¹⁹. Ne diede notizia a Croce (n° 953), ma a Pisa preferì non andare.

La lettera con la comunicazione agli studenti della decisione – poi rientrata, per vari motivi – di partecipare alla manifestazione, contiene un dettaglio interes-

17. Cfr. F. Mignini, *Antonio Labriola lettore di Spinoza*, in *Antonio Labriola filosofo e politico*, a cura di L. Punzo, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 53-6.

18. Cfr. R.H. Lotze, *Elementi di psicologia speculativa. Traduzione italiana di Bertrando Spaventa*, a cura di D. D'Orsi, D'Anna, Messina-Firenze 1984, pp. 321-322.

19. A. Labriola, *Per una commemorazione di Giordano Bruno*, ora in *Scritti filosofici...*, cit., pp. 69 sgg.

sante. «Nola – annuncia Labriola – celebrerà la commemorazione ai primi di aprile»: non dice espressamente che sarebbe stato coinvolto nell'iniziativa, aggiunge però notizia dei suoi contatti col sindaco di Nola: «Ho chiesto a quel sindaco che m'informi per sua cortesia della ragione della data. Chi sa che qualche erudito locale, più fortunato del Fiorentino che studiò le *liste dei fuochi*, non abbia trovato l'atto di nascita».

Non sappiamo se Labriola avesse già ricevuto anche un invito da Nola; possiamo solo supporlo, poiché a Croce aveva chiesto pochi giorni prima (28 febbraio 1888, n° 946) di procurargli un articolo di Fiorentino sulle liste dei fuochi. Da esse Labriola si attendeva novità sulla collocazione sociale dei Bruno, controversa tra Berti e Fiorentino per il suo progetto attorno alle «fonti della vita di Bruno». O forse stava già pensando al breve scritto che avrebbe confezionato di lì a breve per le celebrazioni nolane?

Già, perché sarebbe stato opportuno rammentare nell'apparato esplicativo al *Carteggio* – analogamente a quanto avviene in occasione dell'annuncio a Croce dell'intervento pisano –, sia l'adesione attiva di Labriola alle celebrazioni di Nola, sia il testo che egli scrisse per l'occasione: un episodio della sua biografia ed una pagina quasi del tutto dimenticate.

Le feste furono rinviate al 10 giugno. Che Labriola vi abbia preso parte di persona – come a diverse altre occasioni durante le celebrazioni bruniane – si potrà eventualmente stabilire in base a controlli sulle fonti primarie²⁰. Avrebbe avuto però l'onore di aprire le celebrazioni sul piano letterario, scrivendo il pezzo d'apertura – *Nola a Giordano Bruno* – per il *Numero unico* dedicato al filosofo dalla città natale²¹. Il brano è stato riproposto anni fa da Nicola Siciliani de Cumis, che ne aveva anche reintegrato il lemma nella bibliografia in appendice ai *Saggi sul materialismo storico* (a cura di V. Gerratana e A. Guerra, Editori Riuniti, Roma 1977³, pp. 396-7). Lo scritto non era stato menzionato da Dal Pane, che tuttavia riuscì poi a procurarsene il manoscritto; non era sfuggito invece al diligente Salvestrini²².

Nola a Giordano Bruno, beninteso, non ha il rilievo degli altri scritti bruniani di Labriola. È una paginetta biografica, una delle tante che da sempre hanno sottolineato il rapporto speciale tra il filosofo e la città natale. Di suo – da pedagoga

20. Cfr. P. Manzi, *Cronistoria di un monumento. Giordano Bruno a Roma in Campo dei Fiori*, Scala, Nola 1963, p. 30. La presenza di Labriola è sostenuta in «L'opinione», Nola, III, 1961, n. 2; G. Minieri, nella biografia dell'allora sindaco di Nola (*Tommaso Vitale. Vita e opere*, Libreria ed. G. Bruno, Nola [1982]), non lo menziona invece tra i convenuti: ma non sono fonti di prima mano.

21. *Giordano Bruno. Numero unico*, Nola, 10 giugno 1888, p. 1.

22. Nella cui 2a ed. (V. Salvestrini, *Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)*, 2a edizione postuma a cura di L. Firpo, Sansoni, Firenze 1958, scheda n. 833=n. 673 nella 1a ed.), per la caduta di un «etc.», l'elenco dei contributi al fascicolo è incompleto; vi si aggiungano E. De Laveleye, G. Trezza, A. Angiulli, F. Crispi, E. Haeckel, S. Spaventa, T. Mommsen.

professionale – Labriola si limitò ad aggiungervi solo l'osservazione che «gli uomini di genio han questo di proprio, che nella folla dei pensieri, che per arte d'ingegno siano andati raccogliendo nell'esempio e nei libri altrui, volentieri si rifanno su le prime impressioni e su i primi sentimenti dell'infanzia, perché in quelli si riconoscono più di lontano autori e precorritori di se medesimi». Il testo è scritto con garbo e ritoccato nell'enfasi rispetto alla minuta («Giordano Bruno il nome di Nolano mise in fronte a tutti i suoi libri, e con lo stesso nome parlò di sé, ai principi ed alle università di Europa»: «come per atto di orgoglio», aveva scritto nella bozza, SNSP, ms. 21.16.1.).

Ma ricordare il *Numero unico* nolano sarebbe stato utile non solo per recuperare questa pagina d'occasione, ma per cogliere un altro dettaglio bio-bibliografico che chiude il cerchio degli spunti epistolari relativi a Bruno. Dal *Carteggio* sappiamo che Labriola aveva duramente criticato il *Discorso* commemorativo letto da uno dei principali esponenti del positivismo italiano, Enrico Morselli²³. Poco «decente» diceva (28 febbraio 1888, n° 947); un vero «pontificale materialistico» in cui «hanno fottuto quel povero Bruno» (n° 950). Naturale dunque che nella *Commemorazione* per Pisa, trovasse il modo di inserire una generica punta polemica contro gli interpreti che tendevano, facendo «gran torto alla memoria veramente storica del Bruno», a «distrarlo dai tempi suoi, e col ridurlo in figura di uomo che presagisca e precorra tutto il pensiero moderno»: gli «inesperti della storia» erano indotti così a trarre dal suo pensiero «strane significazioni», e a «introdurre» interpretazioni artificiose e «alterarne la figura, maravigliosa nella semplicità dei motivi, con retoriche esagerazioni»²⁴.

Queste allusioni pervennero al destinatario. Morselli infatti – piccato – s'ingegnò di rispondere, approfittando dell'occasione offertagli dal giornale di Nola e senza preoccuparsi troppo di turbare con una polemica la solennità della circostanza. «La offesa fu privata, la vendetta è pubblica», avrebbe detto Armesso...

Poiché nel *Carteggio* si è riprodotto un passo del *Discorso* di Morselli (*Cart. II*, pp. 427-8, nota 3), per giustificare l'aspro giudizio di Labriola (e in precedenza se n'erano anche messi in rilievo gli «audaci quanto superficiali accostamenti filosofico-scientifici») ²⁵, a maggior ragione la *risposta* dello psichiatra modenese avrebbe dovuto destare qualche curiosità. L'intervento di Morselli sul giornalino di Nola, dal titolo *Giordano Bruno nell'evoluzione del pensiero filosofico*, non è infatti nient'altro che un'autodifesa dalle accuse di Labriola, destinatario della replica, non menzionato espressamente, ma letteralmente citato:

Ci accusano – è l'esordio del pezzo – di impiccolire la figura di Bruno quando vediamo in lui il precursore e il presagitore di quasi tutto il pensiero moderno. E ci dicono: – *Voi fate torto alla sua memoria, perché lo distraete dai suoi tempi; voi interpretate*

23. E. Morselli, *Giordano Bruno. Commemorazione*, Roux, Torino-Napoli 1888.

24. A. Labriola, *Per una commemorazione di Giordano Bruno*, in *Scritti filosofici...*, cit., pp. 73-4.

25. S. Miccolis, *Antonio Labriola politico militante ed educatore*, «Nuovi studi politici», 1980, p. 128 nota.

artificiosamente le sue dottrine per trovarvi i vaticinii e i primi indizii delle vostre; voi esagerate nella retorica dell'ammirazione, com'altri esagerano in quella dell'abominio –.

Segue l'arringa difensiva:

Strana accusa, e più strana guardando da cui ci viene! Ma da quando in qua è impiccolimento di una personalità il dimostrare che essa supera di gran lunga il livello medio dei suoi tempi? Da quando in qua è *inesperienza storica* trovare in un pensatore i germi dei concetti che diventeranno volgari col progresso della coscienza umana? Certo, Bruno non si stacca dai suoi tempi per saltare quasi due secoli di evoluzione mentale e per trovarsi fra noi parlando lo stesso nostro linguaggio, escogitando i nostri concetti, vivendo dei nostri sentimenti. No: noi diciamo solo che il pensiero filosofico divenendo sempre più monistico, non ha fatto che seguire la via apertagli da Giordano Bruno: dunque Egli ci ha precorsi [...]. Chi ci accusa di *distrarre Bruno dal suo secolo* e di considerarlo come una meteora, quasi un fenomeno extrasociale, non bada che nel nostro giudizio entra invece il confronto storico: noi dichiariamo Bruno superiore all'epoca sua, perché di quest'epoca ci sono note l'indole, l'ignoranza, la barbarie, l'intolleranza, le superstizioni. Ma a persuaderci che non esageriamo ci basta un fatto solo, e val per cento, val per mille: – Bruno era tanto vicino a noi, che i suoi contemporanei lo bruciarono vivo, e noi gli erigiamo un monumento [...]. Bruno è il nostro precursore²⁶.

Se la difesa sia efficace, giudichi lo storico delle idee: la prima sensazione è che l'imputato stesse aggravando la sua posizione, non rendendosi pienamente conto della portata dell'accusa.

Qui basti rilevare come questo testo dimenticato consenta di apprezzare uno dei primi documenti espliciti e diretti – di cui è proprio Bruno a offrire un *casus belli* denso d'implicazioni metodologiche – della reciproca insofferenza e dell'attrito tra Labriola e i positivisti: giusto alla vigilia dello scontro che negli anni successivi avrebbe contrapposto il riformismo social-evoluzionista e il professore marxista di Cassino.

26. *Giordano Bruno...* (Nola), cit., p. 7. I corsivi, che sottolineano i corrispondenti passi labriolani, sono nostri (A.S.).

TIRANNIDE E DISPOTISMO NEL DIBATTITO POLITICO
TRA CINQUE E SEICENTO
IX GIORNATA LUIGI FIRPO, TORINO 27-28 SETTEMBRE 2002

Dal 27 al 28 settembre 2002, presso la Fondazione L. Firpo e la Facoltà di Scienze Politiche di Torino, si è svolta La IX Giornata Luigi Firpo sotto forma di un Convegno di studi internazionale sul tema *Tirannide e dispotismo nel dibattito politico tra Cinque e Seicento*, organizzato da Artemio Enzo Baldini.

L'obiettivo del Convegno si presentava originale e ambizioso al tempo stesso: esso mirava, infatti, a condurre un'indagine storico-testuale volta a fornire una definizione concettuale del termine dispotismo all'inizio dell'età moderna, o meglio anteriormente al Settecento, secolo nel quale la categoria storiografico-politica compare in maniera ben delineata e nel quale gli studiosi sono soliti collocarne la nascita nella storia delle idee. L'assenza di una sua accurata definizione ha fatto sì che fosse spesso confuso con la tirannide o addirittura con l'assolutismo. Da qui l'idea di iniziare a colmare tale lacuna nella storia del pensiero politico con questo primo incontro scientifico avviando una messa a fuoco del problema. Le intenzioni sono state pienamente assecondate dai relatori e da coloro che sono intervenuti nel dibattito lasciando, peraltro, nei presenti il desiderio di avere al più presto gli Atti del Convegno.

Il Convegno è stato preceduto, il pomeriggio del 26 settembre, dalla presentazione di due volumi di grande interesse per gli studiosi del pensiero politico: la ristampa anastatica della traduzione italiana settecentesca dell'opera di Grozio, *Il diritto di guerra e di pace*, curata da F. Russo (Università di Napoli) e introdotta da Salvo Mastellone, e la monografia *Tyrannie e tyrannicide de l'antiquité à nos jours* di M. Turchetti (Univ. Fribourg). Tale presentazione si è inserita come parte integrante del Convegno anche per gli argomenti che vi erano affrontati e gli interventi di presentazione e commento hanno ulteriormente arricchito il dibattito.

La prima sessione del Convegno, presieduta da S. Mastellone, è stata aperta dalla relazione di D. Quaglioni, *Alle origini di una categoria storiografica: il «dispotismo» nel Cinquecento*, incentrata sull'intreccio di termini quali dispotismo, tirannide e assolutismo nella costruzione di un immaginario politico tra Sette-Ottocento che ha formato in qualche modo l'alterità dell'occidente. Secondo Quaglioni il tema «Dispotismo e tirannide» pone l'accento sul carattere problematico del binomio perché esso fa parte di un'intera tradizione tutta ottocentesca. Tirannide e dispotismo sono concetti non viventi di vita propria nella sfera delle categorizzazioni politiche. Sono i due poli di una riflessione dottrinale nella quale si consuma un dramma della distruzione e della ricostruzione del paradigma del potere che è all'origine della civiltà occidentale. Si deve all'assolutismo il processo di detecnizzazione di tirannide nel Cinque-Seicento e l'accostamento dei termini tirannide e dispotismo. Nel suo intervento, G. Giorgini ha poi evidenziato come la tirannide sia vista da Machiavelli come degenerazione del Principato, pertanto come cattiva forma di governo, mentre il dispotismo sia stato visto, dall'autore fiorenti-

no, solamente come forma di governo orientale e dunque non categorizzata. P. Carta ha invece esposto come Guicciardini avverta come impossibile che i poteri regali siano privi di alcunché di tirannico, ma attribuisca una responsabilità fattiva (cioè l'unico limite vivo alla podestà sciolta) a coloro che hanno «condizione della patria», ai politici di professione nel mantenimento o nel temperamento di un governo tirannico. Interessante l'analisi proposta da C. Vivanti su Paolo Sarpi e sulla definizione sarpiana delle aspirazioni del Papa a quello che efficacemente viene definito, *totato*, intendendo con questo il fatto che in un ordinamento si attribuisce tutto ad uno solo. Il potere del papa nel prevaricare sull'autorità temporale non solo tralascia l'ordinamento corretto della società umana, ma finisce con l'introdurre nella stessa Chiesa elementi degenerativi che sono stati visti dal servita come causa della ribellione protestante.

Nella sessione presieduta da A. Andreatta, l'analisi di E. Sciacca è stata diretta a mostrare come i filosofi della *puissance absolue*, da Seyssel a Le Roy, indichino come negazione del loro modello prevalentemente la tirannide. Sciacca ha evidenziato come i termini *désotisme* e *désotique* non erano entrati nel vocabolario degli anni a cavallo della metà del sedicesimo secolo. Un caso diverso quello preso in esame da P. Magnard relativamente al *Discours* di E. de La Boétie, opera considerata come il più grande atto di forza della letteratura francese sul tema del tiranno. Rimanendo sempre in ambito francese, J. Balsamo ha mostrato come il tirannico dispotismo dei turchi sia stato un paradigma di Montaigne atto ad individuare la violenza che minacciava la Francia, e come tuttavia il termine dispotismo, come pure quello di assolutismo, manchi nei *Saggi*. Spostando di qualche decennio, l'analisi di L. Simonutti ha evidenziato come il filosofo Arnould prenda sempre la difesa del potere assoluto dei re, poiché l'arbitrarietà e l'assolutezza ineriscono al suo potere. Al giansenista ha contrapposto il monarcomaco Jurieu che si pone come il difensore della tolleranza e il critico di una sovranità assoluta che non può obbligare il popolo a mettersi contro la propria coscienza, la religione, contro Dio. Necessario il riferimento all'ambiente inglese a cui si è dedicato G. Borrelli, restituendo l'articolazione che Hobbes offre al dominio dispotico in cui rimangono impegnate le categorie di conquista e di guerra civile. Ha mostrato in che modo il contributo di Hobbes al dibattito su dispotismo e tirannide abbia costituito una cesura paradigmatica, come la nozione di tirannia sia stata sottoposta a critica durissima e struggendola dal corpo della scienza politica, e infine come l'autore inglese abbia utilizzato la categoria di dispotismo proponendone una originale complessa assimilazione al discorso di sovranità col porre il diritto di conquista al centro della trattazione del corpo politico che si costruisce come dominio dispotico.

L'ultima sessione ha visto i lavori indirizzati ad un'analisi della situazione in campo tedesco. Sotto la presidenza di A. Lazzarino Del Grosso si sono succeduti gli interventi di W. Weber che ha evinto come la definizione di «politica cristiana» sia sempre stato un pensiero politico dall'annuncio del messaggio evangelico in avanti, il cui fine è stato quello di dare forma politica alla comunità. Diversa la prospettiva dell'intervento di V. Marchetti, che ha mostrato, attraverso l'analisi di Conring, come la *respublica hebraeorum* sia stata destinata, nel pensiero politico tedesco, a oscillare tra teocrazia e tirannia senza poter mai approdare alle forme perfette di governo che avevano caratterizzato la politica del pensiero moderno

sullo Stato. Ancora un'indagine del mondo tedesco con il contributo di M. Scattola, che ha offerto riflessioni su come il problema del dominato segni il punto di avvicinamento tra aristotelismo e orizzonte storico, che Conring si era fatto carico di interpretare. C. Malandrino ha poi mostrato come la forma dispotica sia da Althusius condotta nella sede della monarchia, e come l'autore olandese concentri l'attenzione più alle pratiche tiranniche, contrarie ad una corretta e retta amministrazione, che alla figura del tiranno. L'approccio di A. De Benedictis è stato orientato ad individuare i comportamenti giudicati tirannici sulla base del continuo aggiornamento di un *tópos* del pensiero giuridico tardo medievale, quello per cui è tiranno il giudice che emana sentenze ingiuste o che non giudica secondo giustizia.

Nel dibattito sono poi emersi ulteriori spunti e contributi originali. Non a caso, tra i *Discussant* figuravano M. Bazzoli (Univ. Milano), F. Barcia (Univ. Torino), P. Bernardini (Boston Univ.), V.I. Comparato (Univ. Perugia), R. Gorris (Univ. Milano), Th. Maissen (Univ. Luzern), D. Marocco Stuardi (Univ. Torino), N. Panichi (Univ. Urbino), C. Rosso (Univ. Piemonte Orientale).

ROSANNA FAVALE

UN CONVEGNO SU FRANCESCO MAUROLICO A MESSINA

Dal 16 al 19 ottobre 2002 si è tenuto a Messina il convegno internazionale *Francesco Maurolico e le matematiche del Rinascimento. L'edizione di testi scientifici e la sfida delle nuove tecnologie*, dedicato alla figura del grande scienziato messinese e alle problematiche connesse all'edizione critica della sua opera matematica. L'edizione, promossa dal *Progetto Maurolico*, è consultabile sul sito <http://www.maurolico.unipi.it>, si avvale della collaborazione di un gruppo internazionale di ricercatori e riunisce diverse competenze, che spaziano dalla storia della matematica alla filologia, dall'informatica alla linguistica.

Il convegno si è aperto con una relazione di Rosario Moscheo, *Maurolico e Messina*, che ha messo in luce la simbiosi culturale che legò lo scienziato alla sua città. Le finalità del convegno sono state illustrate da Pier Daniele Napolitani (Univ. Pisa), direttore del *Progetto Maurolico*. Oltre a descrivere brevemente le caratteristiche del progetto e le sue realizzazioni (circa 1500 pagine di testi editi criticamente e consultabili nel sito del progetto), Napolitani ha delineato i tre temi che si sono intrecciati nelle relazioni e nelle discussioni: che cosa si debba intendere con le espressioni 'umanesimo matematico' e 'matematica rinascimentale'; il problema dei rapporti fra filologia e storia della scienza; il problema dell'ecdotica scientifica di fronte alle possibilità offerte dalle nuove tecnologie.

Ai temi dell'ecdotica scientifica e della filologia computazionale, introdotti da Ottavio Besomi (ETH, Zürich), sono state dedicate due sessioni del convegno, in cui sono stati presentati diversi progetti. Jean Pierre Sutto (Univ. Pisa) ha illustrato l'architettura del sito del *Progetto Maurolico*, mentre Paolo Mascellani (Univ. Siena) ha messo in luce le caratteristiche generali del linguaggio *Mauro-TeX*, sviluppato per realizzare l'edizione critica dell'opera mauroliciana; Andrea Bozzi (ILC, Pisa) ha presentato il sistema *DiPhiloS*, studiato per operare su documenti

digitali a fini di analisi filologica; Michele Camerota (Univ. Cagliari) ha parlato del progetto *Galileotheke*, che si pone lo scopo di costruire una biblioteca digitale telematica dedicata alla vita, all'attività culturale e alla fortuna di Galileo; Domenico Fiormonte (Univ. Roma) ha presentato *Digital Variants*, un progetto nato per raccogliere ed archiviare varianti testuali di autori contemporanei sfruttando soluzioni filologiche innovative per la piattaforma web ed infine Francesco Furlan (Univ. Paris VIII), ha illustrato il progetto, che si propone di realizzare l'edizione critica dei *Ludi rerum mathematicarum* di Leon Battista Alberti.

Gli interventi più strettamente legati alla figura di Francesco Maurolico sono stati introdotti da contributi di carattere generale, volti a inquadrare l'opera matematica del messinese nel contesto storico in cui fu concepita. Enrico Giusti (Univ. Firenze) ha delineato alcuni dei tratti più rilevanti della matematica cinquecentesca in rapporto alla tradizione classica e a quella medievale, mentre Roshdi Rashed (Univ. Paris VII) ha posto l'accento sull'influenza della geometria greca ed araba sulla geometria algebrica che nel tardo Rinascimento iniziava a muovere i primi passi. Antonio Carlo Garibaldi (Univ. Genova) ha disegnato un quadro complessivo della produzione scientifica di Maurolico illustrando i vari 'programmi di ricerca', elaborati nel corso degli anni, in rapporto ai documenti effettivamente sopravvissuti fino ai nostri giorni. Carlo Maccagni (Univ. Genova) ha analizzato l'approccio mauroliciano ai classici della matematica greca inquadrandolo nel più ampio contesto della riscoperta umanistico-rinascimentale degli autori antichi e su questo tema si sono impegnati alcuni dei relatori, focalizzando i rapporti fra Maurolico ed autori quali Apollonio, Archimede ed Euclide. In particolare, Aldo Brigaglia (Univ. Palermo) ha parlato della divinazione del V e VI libro delle *Coniche* apolloniane, Ken Saito (Osaka Prefectural Univ.) ha analizzato l'edizione dei *Conoidi e Sferoidi* archimedei 'ex traditione Maurolyci'. Il tratto peculiare dell'opera scientifica del messinese, ovvero la rielaborazione critica delle fonti disponibili, finalizzata alla ricostruzione di un sapere matematicamente coerente, è stato altresì evidenziato dagli interventi di Giovanni Cioffarelli, che ha analizzato l'utilizzo delle fonti classiche nella cosmografia di Maurolico, di Roberta Tassora, che ha tratteggiato l'evoluzione della riflessione mauroliciana sulla teoria delle coniche, sottolineandone altresì il carattere di continua ricerca e rielaborazione, e di Paolo d'Alessandro (Univ. Chieti) che ha evidenziato alcuni peculiari aspetti linguistici dell'opera del messinese. La sessione finale del Convegno è stata dedicata alle *scientiae mediae* nel Rinascimento, ambito nel quale Maurolico si distinse soprattutto per i lavori di meccanica e di ottica. Dopo la conferenza introduttiva di Mario Helbing (ETH, Zürich), che ha tratteggiato le linee essenziali della meccanica rinascimentale, Walter Roy Laird (Carleton Univ.) ha evidenziato le novità della meccanica mauroliciana del *De momentis aequalibus* e dei *Problemata Mechanica*, rielaborazioni rispettivamente del *De aequiponderantibus* di Archimede e delle *Quaestiones Mechanicarum* pseudo-aristoteliche. Ken'ichi Takahashi (Kyushu Univ.) ha analizzato l'influenza della tradizione medievale sull'ottica mauroliciana, mettendo in luce la notevole originalità di alcune teorie, come quelle sull'arcobaleno e sulla rifrazione. In merito all'eredità scientifica lasciata da Maurolico, Alessandra Fiocca (Univ. Ferrara) ha tratteggiato la figura di un suo allievo che ricoprì, fra l'altro, la cattedra di matematica dell'Università di Padova prima di Galileo, il messinese Giuseppe Moleti.

I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi, 1555-1567, edizione critica a cura di M. Firpo e D. Marcatto, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 1998-2000, 2 voll.

«Credo te scivisse quendam prothonotarium Carneseccum Florentinum hoc autumno Romae exustum fuisse propter haeresim...». La notizia dell'intransigenza di papa Pio V Ghislieri, che anteponeva la religione ad ogni altra cosa, fece il giro d'Europa come dimostra la lettera da Roma del gennaio 1568 di Giovanni Antonio de Tassis ad Andreas Masius, fine ebraista e promotore dell'ambizioso progetto della Bibbia poliglotta. Appartenente ad una illustre famiglia fiorentina, segretario di Clemente VII, incaricato di seguire questioni delicatissime, il primo ottobre 1567 il corpo di Pietro Carnesecchi era finito sul rogo, dopo essere stato decapitato.

Nelle oltre duemila pagine di documenti ora pubblicati da Massimo Firpo e Dario Marcatto, studiosi a cui si deve anche l'edizione del processo al cardinal Morone, confluisce l'intera documentazione processuale tuttora esistente, conservata presso l'archivio della Congregazione per la dottrina della fede (ex Sant'Uffizio). Due consistenti introduzioni premesse ad ognuno dei due volumi danno luce non solo alla documentazione pubblicata, ma propongono uno sguardo analitico a quelle vicende con resoconti di ambasciatori non solo fiorentini e veneziani, ma anche sabaudi e mantovani. Ne emerge così uno spaccato del più alto interesse della storia d'Europa che ha certo nel rogo di Carnesecchi un momento apicale, ma non conclusivo poiché definisce l'esito della vicenda personale e il punto di partenza di altri percorsi individuali e collettivi. Viva sin dai testimoni coevi, l'attenzione nei confronti della vicenda di Carnesecchi sarebbe culminata con la pubblicazione nel 1870 dell'*Estratto del processo* ad opera del conte Giacomo Manzoni, venuto in possesso delle carte processuali per una serie di circostanze del tutto casuali. Poi Leonardo Bruni (*Cosimo de' Medici e il processo d'eresia del Carnesecchi*, Torino 1891), Antonio Agostini (*Pietro Carnesecchi e il movimento valdesiano*, Firenze 1899), e Oddone Ortolani (*Per la storia della vita religiosa italiana nel Cinquecento: Pietro Carnesecchi*, Firenze 1963) hanno dedicato pagine intense a delineare il profilo non solo dell'uomo, ma anche dell'epoca, avendo cura di allontanare da sé (almeno negli intenti enunciati) l'ombra di ogni fanatismo che precedentemente aveva avuto troppo rilievo nella ricostruzione della vicenda carnesecchiana.

La vicenda di Carnesecchi e dei suoi processi riassume la storia di uno scontro interno alla Chiesa di Roma, a dimostrare le aperture di alcuni alti prelati alle idee della Riforma sia pure nell'incerta e sfumata forma del valdesianesimo. Non a caso i costituti del processo del 1566-1567 sono rivelatori della volontà di Ghislieri di saldare i conti con il passato dopo quanto era successo durante il pontificato di Pio IV, che sembrava aver chiuso la svolta controriformistica della politica di Paolo IV. Il primo ottobre 1567, all'alba, su Ponte Sant'Angelo e non a Campo de' Fiori, Pietro Carnesecchi fu decapitato e poi bruciato sul rogo che stentava a cancellare le spoglie umane a causa di una intempestiva pioggerella.

Altre tre volte Carnesecchi era stato chiamato a Roma per rispondere dell'accusa d'eresia: nel 1546 era stato convocato dopo che Gian Pietro Carafa ave-

va raccolto informazioni, attraverso la deposizione dello spagnolo Juan Ramirez, che vedevano il protonotario frequentatore di eretici come Lattanzio Ragnoni, ma addirittura ospite di Francesco Maria Strozzi, traduttore del *Pasquino in Estasi* di Celio Secondo Curione; in quell'occasione, Reginald Pole e Cosimo de' Medici erano intervenuti a scagionare l'imputato. Dopo aver avvocato a sé la questione, Paolo III assolse bonariamente Carnesecchi suscitando l'amarezza e il risentimento di Carafa. Quando nel 1555 questi poi ascese al soglio pontificio con il nome di Paolo IV, diede nuovo vigore alla guerra all'eresia e così, dopo le sconfitte in ambito internazionale, nel 1557 coinvolse Carnesecchi, all'epoca a Venezia, nella grande inchiesta culminata con l'arresto del cardinal Morone e lo condannò infine come eretico in contumacia il 6 aprile 1559. Nell'agosto del 1559 Paolo IV morì e l'assalto popolare al Sant'Uffizio distrusse anche le prove contro Carnesecchi; così nel 1560 si ricominciarono a raccogliere documenti e prove contro il protonotario. Nel 1561 fu nuovamente sottoposto a processo condotto da Michele Ghislieri e solo l'intervento diretto del nuovo papa Pio IV piegò gli esiti processuali a favore dell'imputato. Il processo del 1566-1567 risentì, invece, degli ulteriori cambiamenti all'interno della curia romana, cambiamenti che riflettevano anche gli sviluppi della politica internazionale.

Le vicende processuali di Carnesecchi segnano non solo la storia dell'individuo e del gruppo di cui faceva parte, ma sono esemplificative del processo storico-politico avviato dalla Controriforma. Emerge dunque in tutta la sua complessità una situazione mobile e alla ricerca di definizioni. Si agitavano scontri all'interno dei diversi centri di potere, scontri che impedivano strategie d'azione unidirezionali. La vicenda del primo coinvolgimento inquisitoriale del 1546 rivela così l'intransigente – ed autonoma – azione del Sant'Uffizio guidato da Carafa, e permette di osservare le tensioni tra Roma e Firenze attraverso il sollecito intervento di Cosimo sullo sfondo del conflitto franco-asburgico. La seconda fase, il processo sotto Paolo IV, si caratterizza per la drammatica concomitanza con il procedimento contro il cardinal Morone: in quel periodo Carnesecchi era a Venezia. Convocato a Roma, non vi andò adducendo ragioni di salute e adottando quindi una strategia dilatoria. Sin dal novembre 1557, Cosimo era intervenuto in difesa del fiorentino. Tuttavia, malgrado gli illustri appoggi, la procedura inquisitoriale non fu interrotta: Carnesecchi contumace viveva quasi segregato, «conversa co' suoi libri et co' suoi pensieri» (p. XXVII), come ebbe a dire Pero Gelido. In quel periodo, date le tristi circostanze, il protonotario cominciava a farsi piegare dall'idea di fuggire dall'Italia e di trovare rifugio a Ginevra, seguendo così l'esortazione dell'amico Galeazzo Caracciolo. In quel frangente, l'unico conforto era rappresentato dal fitto carteggio con Giulia Gonzaga, con cui poteva commentare ed analizzare non solo le vicende personali e di comuni amici, ma anche eventi e situazioni della politica internazionale, come le scelte di politica religiosa di Elisabetta Tudor (p. 580). Dopo la condanna (6 aprile 1559), che prevedeva anche la confisca dei beni, Carnesecchi, sostenuto economicamente dalla Gonzaga, rimase in attesa degli eventi. La morte di Paolo IV coronò questa attesa. Nei costituiti successivi Carnesecchi fu anche sollecitato a spiegare l'esultanza per la morte di Paolo IV e le aspettative nei confronti di un nuovo papa «pastore il qual sia atto a congregare et riunire insieme le povere pecorelle smarite» (p. 715). Quando nel 1560 il cardinal Giovanni Morone, grazie all'ascesa al soglio pontifi-

cio di Pio IV Medici, veniva definitivamente proscioltto dalle accuse, si apriva il secondo processo: Carnesecchi era certo che di lì a poco anche la sua spiacevole vicenda si sarebbe chiusa. Non sarebbe stato così, a testimonianza della volontà – e ancora una volta dell'autonomia – dell'Inquisizione, guidata da Ghislieri, erede di Carafa. Si intendeva ricostruire l'intera esperienza religiosa di Carnesecchi, l'adesione al valdesianesimo e i suoi rapporti con gli eretici. A favore dell'inquisito, depose l'anziano esule fiorentino Iacopo Nardi, nonché patrizi veneziani e professori dell'ateneo patavino. Non contento, Carnesecchi auspicava l'intervento di Morone e Seripando, rispettivamente l'uno in procinto di essere nominato legato al Concilio, l'altro di divenire cardinale. Dopo una fase di stallo, il processo ebbe una svolta in seguito alla decisione di Pio IV di vincere le resistenze e le opposizioni inquisitoriali forzando la mano dall'interno del Sant'Uffizio, con la nomina di Madruzzo, ma soprattutto affidando a Girolamo Seripando la guida del processo. Ed è proprio il parere di quest'ultimo, generale degli agostiniani, a rivelare la difficoltà di definire dottrinalmente l'eresia «per non mettere la coscienza... in zelo pericoloso» (p. 546). Molto interessante il monito che Seripando riservò a Carnesecchi: «non basta essere innocente di qualsivoglia delitto, ma bisogna usar ogni cautela di non divenire sospetto» (p. xcvi). Dopo un anno, il processo si chiudeva senza grosso pericolo, come osservano Firpo e Marcatto nell'*Introduzione*, con l'assoluzione politica sottoscritta il 4 giugno 1561. Ancora una volta – a sottolineare la rilevanza del caso nel gioco di equilibri politici all'interno della curia romana – si ebbe il concomitante allontanamento 'volontario' di Ghislieri a Mondovì, dopo essere già stato costretto ad accettare la sentenza di proscioglimento dalle accuse di Morone. Carnesecchi visse quegli anni con euforia, certo di aver ormai superato i problemi, e si spinse perfino a raccomandare un personaggio già compromesso come l'Alois.

Alla morte di Pio IV, candidati al soglio pontificio erano gli avversari storici, Morone e Ghislieri e nuovamente, come era già successo tra Pole e Carafa, si affermò la linea intransigente: divenne papa Michele Ghislieri, Pio V, che dopo l'esilio volontario in terre ereticali, poteva finalmente riaprire la questione di Carnesecchi. L'istruzione del processo fu accelerata dalla morte di Giulia Gonzaga nell'aprile 1566: le successive perquisizioni e sequestri di materiali compromettenti nel giro di pochi giorni permisero a Ghislieri di saldare i conti con Carnesecchi. Con una lettera del 20 giugno 1566 chiedeva a Cosimo l'arresto e l'estradizione di Carnesecchi. Ed il duca di Firenze questa volta accolse le richieste pontificie. Si è discusso a lungo sui motivi di tale consenso: Firpo e Marcatto rifiutano l'ipotesi della consegna di Carnesecchi in cambio del titolo granducale, largamente accettata dalla precedente storiografia. Ritengono maggiormente plausibile e dimostrabile l'ipotesi che il fiorentino fosse stato consegnato come capro espiatorio per salvaguardare altri esponenti della corte medicea, i quali avevano avuto rapporti con il valdesianesimo come dimostrano gli affreschi ormai perduti di Jacopo Pontorno in San Lorenzo¹. Secondo Firpo e Marcatto, non fu dunque

1. Massimo Firpo ha sviluppato questo tema recentemente (*Gli affreschi di Pontorno a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Einaudi, Torino 1997). Cfr. contra P. Simoncelli, *Jacopo da Pontorno e Pierfrancesco Riccio. Due appunti*, «Critica storica», XVII (1980), pp. 331-348 e Id., *Pontorno e la cultura fiorentina*, «Archivio storico italiano», CLIII (1995),

l'abbandono dell'eterodossia a spingere la decisione di Cosimo, ma la volontà di abbandonare al suo destino Carneseccchi per evitare che altri della corte, come Varchi, Gelli etc., potessero essere accusati. Nella notte tra il 3 e il 4 settembre Carneseccchi arrivava dunque a Roma. Non era un buon segno: nei dispacci degli ambasciatori delle diverse corti si addensavano i timori e le preoccupazioni per il cardinal Morone. Ghislieri era infatti stato costretto non solo a vedere assolto il cardinale milanese, ma anche a subire l'umiliazione della sua designazione a legato al Concilio di Trento. Il processo a Carneseccchi iniziò pochi giorni dopo il suo arrivo a Roma. Oltre alla richiesta di appuntare l'attenzione sull'aspetto dottrinale, si cercò non tanto di tracciare una mappa del dissenso ereticale, quanto piuttosto di averne conferma e prove per procedere contro altri.

Ad accelerare la procedura, abbiamo detto, contribuì il sequestro del carteggio di Carneseccchi con Giulia Gonzaga: circostanza che, come è noto, esercitò infatti un ruolo determinante nelle accuse rivolte al fiorentino. Attraverso quella corrispondenza, egli fu costretto a rispondere su fatti e circostanze così lontani da sembrargli mai avvenuti. L'imputato sapeva che ogni domanda celava un tranello insito nella sua corrispondenza con la Gonzaga. Gli interrogatori di Santoro erano pressanti e puntigliosi e più volte Carneseccchi si sentì esasperato e sul punto di impazzire. Le domande vertevano su aspetti dottrinali, soprattutto sulla giustificazione per sola fede, sui libri proibiti letti e sulle frequentazioni ereticali, soprattutto sulle amicizie intrattenute con il circolo di Valdés. Un punto importante del processo fu la scoperta dei progetti di fuggire a Ginevra nel 1558-1559, che smontò la strategia difensiva di Carneseccchi che voleva convincere della episodicità dei propri dubbi (p. LX): la volontà di seguire l'esempio di Galeazzo Caracciolo sottintendeva una consapevolezza dottrinale e una scelta precisa, anche se Carneseccchi affermò che il desiderio di fuggire a Ginevra «non fu tanto per conto della religione quanto per l'obietto che avevo di ritirarmi in parte sicura et dove havessi delli amici» (p. 1189).

Nel marzo 1567 la svolta decisiva avvenne con la scoperta delle lettere che Carneseccchi aveva affidato dalla prigionia ad alcuni per sollecitare interventi in suo favore; aveva violato in questo modo il segreto inquisitoriale ed incorreva in un peggioramento delle sua condizione. In una lettera a Vincenzo Parpaglia, ambasciatore sabaudo a Roma, Carneseccchi insinuava che le accuse che gli erano rivolte erano dominate dalla volontà di punire più «quello che non ho detto toccante ad altri... che quel che ho detto toccante a me stesso» (p. 1254).

Il 16 aprile 1567 Carneseccchi rifiutò di avvalersi di difensori perché voleva «scoprire e sanare hormai le piaghe della... coscienza», appellandosi alla misericordia del papa (p. 1174). Poi cercò di riaprire il processo ritrattando le sue precedenti affermazioni affermando di aver creduto che facendosi «più colpevole di quello che ero, dummodo mi mostrasse penitente» (p. 1178). Affermazioni che resero dunque necessario l'uso della tortura: malgrado alcuni pareri medici contrari, fu sottoposto a tortura per due volte. Confessava rassegnato «ben dico che,

pp. 487-527: Simoncelli insiste sul rapporto tra eterodossia religiosa e dissidenza politica, e quindi afferma che l'adesione alle dottrine eterodosse di Valdés, nel caso di Pontormo, celava sentimenti filorepubblicani antimedicei.

se elle potessero immaginare la fiacchezza del corpo mio non solo per essere così aggravato d'anni, ma per essere stato affaticato da tante et così gravi infermità», avrebbero evitato la tortura (p. 1191). Durante la tortura, sopraffatto dai tormenti, dichiarò di non aver nulla da aggiungere rispetto a quanto aveva precedentemente detto «perché se non voglio mentire, non posso né adgiungere né levare di quello che ho detto».

Secondo Firpo e Marcatto, l'attenzione degli inquisitori è sempre rivolta agli anni '40 (p. LXX) ed infatti nella sentenza letta nell'agosto 1567 si legge: «Dall'anno 1540 et seguenti sei stato eretico, credente agl'heretici et loro fautore et ricettatore rispettivamente... et come incorrigibile, impenitente et fintamente converso parimente...». Dal 1531 Carnesecchi aveva conosciuto Valdés, negli anni successivi aveva stretto amicizia con Vittoria Colonna, con Giulia Gonzaga, con Ochino, con Vermigli, con Flaminio e con molti altri eretici o amici di eretici, come Contarini e Pole. Dopo l'assoluzione data da Paolo III, Carnesecchi era rimasto per cinque anni in Francia, presso la corte di Caterina de' Medici, e al ritorno si era fermato a Venezia, che sembra rappresentare una sorta di compromesso tra Firenze e Ginevra.

Dalla sentenza (16 agosto 1567) all'esecuzione, passarono alcuni giorni durante i quali un'immediata reazione medicea fu subito frenata da alti esponenti della curia, perché si comprese che Pio V sperava di giocare l'ultima carta: sotto la minaccia della pena di morte, Carnesecchi avrebbe potuto finalmente fare quei nomi che avrebbero permesso davvero di chiudere la partita con una controversa stagione della storia della Chiesa. Non sorprende peraltro come lo stesso Morone si apprestasse ad informarsi se Carnesecchi l'avesse denunciato paventando una ripresa del proprio iter processuale. Solo quando ormai l'esito processuale era scontato, era intervenuto con prudenza Cosimo, attraverso l'ambasciatore, per far presenti le pressioni della famiglia dell'imputato, quindi sottolineava che la sua intercessione era dovuta alla compassione e non a interesse. Ormai era tutto inutile e vano.

Nei costituti Carnesecchi aveva insistito molto nel voler datare i suoi dubbi, errori e frequentazioni. Ricorre infatti l'allocuzione 'in quel tempo', volendo allontanare ogni sospetto e convincere soprattutto che con il Concilio di Trento era rientrato nel 'grembo' della Chiesa di Roma. Così riguardo all'autorità pontificia e della Chiesa di Roma, Carnesecchi affermava che ancora il Concilio l'aveva «restituita al suo pristino candore» (p. 576). Nella sentenza, dopo i primi 19 punti dottrinali, ben 4 capi concernono l'autorità pontificia, poi seguono quelli riguardanti il clero e infine l'accusa di aver «creduto a tutti gli errori et eresie contenuti nel detto libro Del beneficio de cristo et alla falsa dottrina et institutioni insegnati dal detto Giovanni Valdesio tuo maestro» (p. 1374). Nella sentenza spicca la volontà di aggravare ulteriormente la posizione di Carnesecchi, responsabile di aver «con molte arti et importune istanze et con alcune finte escusioni» insistito con Pio IV affinché rivedesse il processo concluso con la condanna del 1559; «il che non potevi se non per clementia sua, essendo secondo la legge condannato per eretico convinto» (p. 1368). Così si chiarisce ancor di più che la sentenza risponde all'esigenza di non lasciare impunito un eretico condannato dall'inquisizione carafiana, senza voler smentire apertamente l'operato di Pio IV. Rispetto ai precedenti procedimenti, l'accusa di aver contestato l'autorità pontificia consente

di ampliare notevolmente e pregiudicare inequivocabilmente le sorti di Carnesecchi che avrebbe potuto salvare la vita facendo quei nomi che sin dall'inizio gli erano quasi stati suggeriti dagli inquisitori. Riguardo alla giustificazione per sola fede, il protonotario affermava nel costituito del 4 dicembre 1566 che era l'unico «articolo più che a nessuno degli altri di quella dottrina di Valdés» di cui si era persuaso anche se poi la condanna tridentina lo aveva dissuaso. Spesso Carnesecchi giustificava le sue posizioni con l'assenza di una chiara e univoca indicazione della Chiesa di Roma, affermando che i deliberati tridentini avevano dissolto i suoi dubbi e si era quindi potuto riconciliare con Roma abbandonando le fluttuazioni del suo animo.

Sullo sfondo delle guerre di religione in Europa e dei conflitti giurisdizionali (caso Carranza), il caso Carnesecchi getta luce su una stagione travagliata della storia d'Europa, che vide divaricarsi sempre più quelle tensioni che inizialmente alcuni avevano pensato potessero convivere affiancate.

L'edizione critica dei processi Carnesecchi, grazie anche agli indici precisi e dettagliati e alle introduzioni ricche di spunti e suggestioni vivide, si impone come fondamentale strumento interpretativo e documentario agli studiosi di storia della Riforma e della Controriforma.

MICHAELA VALENTE

Early Studies of Giordano Bruno, edited and introduced by P. R. Blum, Thoemmes Press, Bristol 2000, 6 voll. (voll. I-II: [xviii], xv-379 pp. e 435 pp.; vol. III: [ix], iv-255 pp.; vol. IV: [vii], xii-395 pp.; vol. V: [xi], vi-420 pp.; vol. VI: viii-268, 76 pp.).

La raccolta in sei volumi presenta una ristampa anastatica di studi monografici su Bruno tra i più noti dell'Ottocento: *Jordano Bruno* (1846-1847) di Christian Bartholmèss (voll. I-II della raccolta curata da Blum), *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa* (1847) di Franz Jakob Clemens (vol. III della raccolta), *Life of Giordano Bruno the Nolan* (1887) di I. Frith [Isabella Oppenheim] (vol. IV), nonché i classici lavori di Felice Tocco: *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane* (1889; vol. V) e *Le opere inedite di Giordano Bruno* (1891), seguito da *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno* (1892; questi ultimi due contributi nel vol. VI della raccolta). Una scelta di testi rappresentativa degli studi bruniani europei dell'Ottocento, sia per la loro provenienza geografica, sia per la diversità di approcci con cui essi rispondevano all'esigenza di un approfondimento storico-filosofico del pensiero di Bruno, nonché di ricerche miranti alla ricostruzione della vita del filosofo. «Early Studies» in quanto – potendosi inoltre basare sull'edizione dei Dialoghi italiani a cura di A. Wagner (1830) e su quella delle opere latine a stampa a cura di A. F. Gfrörer (1836) – si ponevano già al di là dell'enfasi con cui l'idealismo tedesco aveva contrapposto alla lettura di un Bruno ateista – accomunato da Jacobi, nella seconda edizione dei *Briefe über die Lehre des Spinoza* (1789), a Spinoza e, per certi aspetti, a Lessing – l'interpretazione di un Bruno filosofo dell'unità, il cui 'panteismo' veniva sia assorbito come passaggio obbligato poi superato dalla 'identità' (Schelling), sia recepito come antesignano di una filosofia dell'autocoscienza (Hegel).

Ciò nondimeno, il debito dei rispettivi autori verso la scuola idealistica appare con maggiore chiarezza laddove è posta in primo piano la riflessione storica e critica rispetto a essa. Come «impartial and strictly historical study» (*Introduction*, vol. I, p. [vii]) si presenta la monografia dell'alsaziano Bartholmèss (1815-1856), dal 1853 professore presso il Seminario protestante di Strasburgo e autore, oltre che di una *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling* (1850), di una *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne* (1855; cfr. *Note on the Author*, ivi, p. [xii] ss.). Sebbene Bruno vi appaia come «un devancier du système où l'idée est reine» (ivi, p. 308), e sebbene l'interpretazione di Hegel riceva un elogio – «historien fidèle» – quanto mai dubbio nei termini ermeneutici adottati («Voilà comment l'habile interprète découvre dans la cosmologie du Nolain des preuves et des exemples pour ses propres créations»: ivi, p. 309), le parole programmatiche con cui l'autore insiste sulla necessità e le modalità della ricerca storica – che nell'assieme ripropongono il postulato rankiano di una storiografia che descriva «wie es denn gewesen» – rimandano, pur tuttavia, da un lato a rivendicazioni settecentesche (*rien que la vérité, franchise, impartialité, équité*), dall'altro preludono a un'indagine su Bruno entro i termini posti dallo stesso filosofo nolano: «Nous voulons savoir, non pas seulement à quoi telle situation passée nous pourrait servir, mais ce qu'elle a été en elle-même, pour elle-même» (*ibid.*).

Verrebbe quasi da pensare di trovarci già alle soglie del momento di studiare 'Bruno secondo Bruno'. Ma non è così; specialmente se si considera la monografia del tedesco filo-gesuita Clemens (1815-1862), dal 1855 professore presso l'Accademia teologica e filosofica di Münster (cfr. *Note on the Author*, vol. III, p. [v] ss.; il pensiero di Clemens è stato inoltre approfondito dallo stesso Blum in *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di G. B. nel XIX secolo*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma 1998, pp. 67-103). Clemens vuole portare avanti il progresso della 'scienza dell'idea', affinché ci si liberi dell'illusione – «heilloser Wahn» – che lo spirito filosofico, nella sua storia millennaria e soprattutto cristiana, non abbia raggiunto dei «risultati veri e pertanto permanenti» o un'intuizione «dei veri principi che animano il suo pensiero» (vol. III, p. iii s.). L'approccio neoscolastico, che egli contrappone alla filosofia hegeliana di un'evoluzione dello spirito, lo porta a considerare Cusano come l'ultimo grande pensatore medievale, mentre la filosofia bruniana, con il suo abbandono del pensiero cusaniano e, secondo Clemens, di conseguenza del Cristianesimo, condurrebbe in ultima analisi a Hegel. Se è vero che Clemens per lo più è coerente rispetto al suo intento di far «dispiegare a proprie parole i sistemi» dei due filosofi trattati senza aggiungervi nulla di suo (ivi, p. ii), è anche vero che basta la contestualizzazione ai suoi fini 'ultramontanistici' (Blum) e ultramoralistici (cfr. ivi, p. 170 ss., per un florilegio delle presunte turbe del Nolano) a gettare forti dubbi sul suo supposto distacco critico. Come precursore dell'idealismo tedesco e della dialettica hegeliana Bruno figura anche nella «prima seria biografia in lingua inglese» (H. Gatti in *Brunus redivivus*, cit., p. 55) di I. Frith, in cui l'autrice fa propria l'interpretazione del concetto bruniano di Dio da parte di Moriz Carrière – vd. *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit*, 1847; 1887² – nei termini di un Dio vivente che permea l'universo, immanente e trascendente allo stesso tempo (vol. IV, p. ix).

Se sino ad allora erano prevalse, seppure con risultati considerevoli sul piano interpretativo, concezioni che privilegiavano una visione del pensiero bruniano

alla luce di un aspetto di volta in volta differente della filosofia attuale, con Felice Tocco veniva a ribaltarsi tale paradigma ermeneutico. Come egli ebbe a rilevare verso la fine del secolo, «di esposizioni della Filosofia del Bruno non è penuria, e ve ne ha per tutti i gusti» (vol. V, *Prefazione*, p. v). Tale varietà o anche disparità di interpretazioni viene da lui ricondotta a una mancanza di unitarietà della stessa filosofia di Bruno, in cui egli crede di poter ravvisare tre consecutive fasi di speculazione, che da un monismo di tipo emanatistico, attraverso una fase panteistica, approderebbe a una metafisica monadologica. Benché questo approccio critico dall'interno non sia del tutto esente da vedute che lo ricollegano alla scuola precedente – «non è dubbio che per molti rispetti il Nostro anticipa l'Hegele» come antesignano dell'evoluzionismo idealistico e della dialettica: ivi, p. 414 –, l'interpretazione di Tocco, poi ulteriormente integrata nello studio sulle opere inedite (cfr. vol. VI, p. v s.), cerca di avvalorare la propria ipotesi circa la 'verità storica' in base a un rigoroso lavoro filologico-critico sui testi. Se non si può negare che anche la sua quadripartizione tematica delle opere di Bruno (in opere lulliane, mnemoniche, espositive-polemiche e costruttive; cfr. vol. V, *Introduzione*, p. vii) sottende il malcelato intento di riportare a 'sistema' quello che, a suo stesso dire, sistematico non è, essa ha il merito di mettere in risalto le difficoltà storico-filosofiche e sistematiche che ogni riconsiderazione della filosofia bruniana da un punto di vista unitario si troverà di fronte. Complessivamente, quella di Blum si dimostra una scelta di studi bruniani ponderata, che evidenzia forza e limiti della critica ottocentesca: la tensione tra la pretesa di una 'verità' filosofica e storica da scoprire mediante la ricerca e la messa in discussione dell'originalità di coevi orientamenti filosofici quale l'idealismo.

DAGMAR VON WILLE

S. I. Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo, Riforma e Controriforma. Studi e testi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002 («Studi e testi del Rinascimento europeo 12»), 604 pp.

Valida ed onesta decisione è quella dell'autore di ripubblicare in questo volume alcuni suoi studi fondamentali su Lorenzo Valla nella forma in cui uscirono, salvo un aggiornamento sulle edizioni critiche apparse in seguito. La filologia e la critica linguistica costituiscono la chiave di volta della ricerca valliana e ne illuminano radicalmente le prospettive storiche e teologiche e questi saggi del Camporeale offrono una conferma di tale centralità filologica e linguistica. Il primo, *Da Lorenzo Valla a Tommaso Moro. Lo statuto umanistico della teologia*, analizza l'importantissimo passaggio dall'umanesimo italiano a quello europeo tra i due secoli, del quale il filo rosso Valla-Erasmo costituisce un nodo emblematico, all'interno del quale la disputa teologica tra Martin Dorp e Tommaso Moro sembra incarnare modelli e problematiche rilevabili anche in altri passi di questi saggi, per esempio in quello sul domenicano Tolosani. Nel duello tra il teologo di Lovanio Dorp e l'umanista inglese Moro sono in ballo dispute sullo statuto scientifico della teologia che vedono al proprio centro, contestata da un lato, esaltata dall'altro, proprio la funzione dell'umanesimo filologico: infatti la grammatica, cioè in chiave umanistica la fi-

lologia, mette in crisi il modello scolastico, accademico, dogmatico, proprio lungo una linea di continuità storica che lega le *Adnotationes* neotestamentarie del Valla appunto ad Erasmo e a Moro, con i quali l'esito della quattrocentesca innovazione formativa delle 'humanae litterae' si fa anche discorso religioso e teologico inedito, impiantato sulle 'bonae litterae', sul recupero della patristica, sulla polemica antiscolastica. L'originale ripresa da parte del Valla della retorica di Quintiliano, sulla quale il Camporeale ha particolarmente insistito nei suoi studi, non solo fa della *Institutio oratoria* un vero e proprio organo della ricerca teologica, ma con Erasmo arriva a conseguenze ancora più estreme, allorché la teologia si impianta su un modello filologico e la grammatica, nel senso di strumentazione filologica classica e biblica, diventa «criterio base del linguaggio» (p. 50) e della comunicazione retorica. Siamo dunque, alle origini della modernità, di fronte ad un passaggio delicato, nel quale una profonda ed innovativa esigenza religiosa espressa con modalità geograficamente e storicamente variegata, si fa teologia alternativa, proprio per le sue fondamenta umanistiche, rispetto alla tradizionale teologia scolastica. Se poi nel lungo periodo il modello umanistico di teologia non riesce ad imporsi egemonicamente e viene alla fine schiacciato da una massiccia ripresa dogmatico autoritativa a partire dal Concilio di Trento, ciò non dipende unicamente da proprie fragilità interne. Anzi, per alcuni aspetti, credo decisivi, della modernità, la cultura umanistica nella sua complessità, che è stata capace di mettere in crisi il modello aristotelico-scolastico contrapponendogli l'esempio di una battagliera cultura alternativa, si è svuotata nel corso del Cinquecento di alcune delle sue prospettive più innovative, ma nel profondo di questo cambiamento ha anche permeato in maniera irreversibile settori ed attività della società europea ben al di là delle distinzioni confessionali: si pensi per un attimo ai modelli educativo-pedagogici, alla potenza della retorica, allo stesso indiretto influsso sulla rivoluzione scientifica e perfino la seconda scolastica non può considerarsi estranea ad influenze umanistiche. Quando il Camporeale insiste nel sottolineare come per Moro la «grammatica», intesa come «letteratura» quale fondamento della cultura nel senso più ampio della retorica di matrice quintiliana, è «la struttura base dell'enciclopedia delle scienze» (p. 53), tocca ancora una volta il problema della assoluta centralità del linguaggio nella cultura quattro-cinquecentesca. Proprio Lorenzo Valla svolge un ruolo primario nel ripensare criticamente i fondamenti della dialettica di tradizionale impianto aristotelico e medievale nella loro complessa relazione con la grammatica e la retorica: i fondamentali studi al riguardo del Vasoli ci hanno introdotto in una dinamica che abbraccia tutto l'arco dell'umanesimo da Petrarca a Nizolio e a Ramo. È un percorso dove i termini contano molto e debbono essere acutamente interpretati nel loro preciso contesto: quando per esempio Martin Dorp continua a considerare la dialettica quale strumento primario di ogni indagine teologica (p. 59), non è possibile dimenticare il lavoro critico che Valla aveva fatto sul linguaggio, sulla dialettica, sulla grammatica e sulla filologia (in buona compagnia, certo, magari di un Ermolao Barbaro o di un Angelo Poliziano che nel '400 ne avevano continuato il prezioso lavoro). Invece di restare confinati nell'ambito strettamente tecnico della discussione logica, lamenta il Valla, i 'sofisti' medievali hanno indebitamente allargato il linguaggio tecnico e gergale a campi quali la filosofia e la teologia. Si tratta di un punto di grande rilevanza storica e delicatissimo: in tempi nei quali la religione e

la teologia sono vissute con passionalità radicale, dove si apre una dialettica complessa tra istituzione ecclesiastica e movimenti, dove i laici pretendono sempre più, anche se confusamente, di diventare protagonisti della vita religiosa, dove l'esigenza di nuovi linguaggi e di nuove possibilità comunicative passa anche dentro conventi e monasteri, è chiaro che il problema del linguaggio diventa centrale ed esplosivo. E gli umanisti fanno del linguaggio, in tutte le sue dimensioni ed articolazioni, una questione centrale per la cultura, per la sua trasmissione, per il suo rinnovamento. Inconsapevolmente, insomma, lavorano per un vero e proprio modello di linguistica. È chiaro allora che la convergenza fertile tra filologia e teologia trova in Valla un momento sorgivo di profonda innovazione: rifacendosi alla teologia paolina, riproponendo metodi teologici patristici e, soprattutto, lavorando filologicamente sulle sacre scritture, l'umanista romano apriva una strada di grande rilievo che, di fatto, poneva i lineamenti di una teologia alternativa a quella scolastica classica.

D'altra parte le altre ricerche del Camporeale ripubblicate in questa raccolta, a partire da quella intitolata *Lorenzo Valla tra Medioevo e Rinascimento. Encomion s. Thomae – 1457*, vengono utili nell'illustrare aspetti del pensiero e dell'esperienza del Valla assai coerenti con la sua indagine di fondo sul linguaggio. Al di là delle dotte e chiarificatrici distinzioni tra encomio letterario e trionfo iconografico (riguardo alla figura di Tommaso), tra lode ed encomio, dei concetti di martire e di confessore, il discorso valliano è analizzato nel quadro della valorizzazione teologica dell'aquinate che, come ha evidenziato il Kristeller, si inserisce in una trasformazione del tomismo quattro-cinquecentesco che adotta, appunto, la *Summa theologiae* al posto delle *Sententiae*, quale testo base delle discussioni teologiche accademiche. Da questo pregnante testo valliano risulta decisiva la centralità della critica antiscolistica medievale e contemporanea e il recupero della patristica greca e latina (p. 142) che, tuttavia, si accompagnano alla valorizzazione intellettuale di Tommaso. Quintilianesimo e paolinismo anche in questo caso offrono una linea interpretativa interessante che, al di là della figura dell'aquinate, spinge Valla ad approfondire alcune aporie della scolastica e a soffermarsi in modo specifico su alcuni problemi, quale quello della relazione tra onnipotenza e prescienza divina e libertà umana.

Ma probabilmente l'altro saggio dedicato ad un domenicano, *Giovanmaria dei Tolosani O.P.: 1530-1546. Umanesimo, Riforma e teologia controversistica*, è ancora più interessante al fine di comprendere alcuni esiti storici della ricerca valliana. Questo teologo rappresenta una vigorosa posizione antierasmiana e, prima e a cavallo delle primissime battute del Concilio di Trento, elabora una posizione teologica che diventerà comune nel periodo controriformistico. Premura, o ossessione, del Tolosani è l'ortodossia teologica. Egli infatti non solo interpreta, tradizionalmente, l'eresia quale minaccia della comunità ecclesiale, ma elabora una precisa visione storiografica che unisce in una sola condanna il filone Valla-Erasmo-Lutero e respinge al contempo la posizione dello stesso De Vio, in una prospettiva antiumanistica, antifilologica, filoecclesiale e filopontificia. La linea del Tolosani sembra poi ripercorrere una disputa antica sul canone scritturistico, sulla sua autenticità ed integrità, sulla inadeguatezza o meno della autorità geronimiana, e quindi in definitiva sul primato magisteriale e canonico della lettura e dell'interpretazione delle sacre scritture. Rispetto a Valla ed Erasmo, appunto, il teologo domeni-

cano intendeva rovesciare il criterio interpretativo scritturistico: «non ad Ieronimi limam, sed ad Conciliorum limam» (p. 361), lungo una strada nella quale l'autorità avrebbe dovuto prevalere su qualsiasi criterio di razionalità critica e filologica e la questione scritturistica si sarebbe risolta a livello di etica e di potere ecclesiale (criteri analoghi vengono seguiti per analizzare il blocco degli scritti dello pseudo-Dionigi). A parte la persuasione di una filiazione diretta tra umanesimo e Riforma, sono poi illuminanti altre posizioni del Tolosani, come quella sul *De revolutionibus* del Copernico, in cui l'astronomo polacco è accusato di scarsa «rigorosità scientifica» (p. 381). Non è pertanto un caso che il Caccini, il futuro accusatore del Galilei, farà riferimento al Tolosani, il quale, in definitiva, viene caratterizzandosi per l'antifilologismo biblico, per l'identificazione dell'erasmismo col preluteranismo e, di conseguenza, con la peggiore eresia che il mercato delle idee avesse fino ad allora prodotto (p. 396).

Su questa linea di rigorosa attenzione alla dimensione teologico-religiosa in Valla si può leggere ed interpretare, infine, il quarto ed ultimo saggio della raccolta, *Lorenzo Valla e il «De falso credita donatione» – Retorica, libertà ed ecclesiologia nel '400*. A proposito del celebre documento, la filologia svela una realtà storica complessa ed ideologizzata, nella quale il modello della chiesa costantiniana è interpretato come il rovesciamento esatto di una chiesa autenticamente evangelica. Anche in questo caso l'analisi linguistico-retorica-filologica gioca un ruolo di primissimo piano nella ricostruzione analitica e critica di tutta quanta la vicenda, con conclusioni molto forti sulla «intera letteratura parabiblica», quale per esempio l'agiografia medievale, che svolge la stessa negativa funzione che in una società svolge una moneta falsa (tra moneta e linguaggio vi è una analogia ed un rapporto profondo). Dietro una apparentemente neutra critica filologica si delinea pertanto il profilo possibile di una ecclesiologia alternativa.

VALERIO DEL NERO

M. A. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcellona 2002, 381 pp.

In occasione del quarto centenario della morte nel 2000, la bibliografia su Giordano Bruno si è arricchita di molti nuovi titoli e numerose prospettive critiche sono state affinate e puntualizzate. Il volume di Granada, che raccoglie i saggi e gli articoli che lo studioso ha pubblicato, in questa circostanza, sull'opera del Nolano, riprende i temi cari allo studioso e, come un tema musicale li amplia e li sviluppa. L'autore, infatti, segue una linea argomentativa e problematica costante, ossatura di uno studio unitario, che si prefigge lo scopo di analizzare con grande rigore i motivi filosofici centrali dell'opera di Bruno: i contributi esaminano, innanzitutto, gli aspetti salienti della concezione bruniana dell'universo infinito ed omogeneo, infinita ripetizione di sistemi planetari, e svolgono le implicazioni teologico-religiose ed antropologiche della *machina universi* che si manifesta infinita nello spazio e nel tempo, nonché necessaria e divina per il suo peculiare carattere di produzione necessaria e 'unigenita' di Dio.

Il nuovo atteggiamento antropologico, assunto dal Nolano, attribuisce alla filosofia la massima unione possibile con la divinità, e Bruno tematizza la rivendicazione della filosofia ad essere considerata come l'unica forma di perfezione concessa all'uomo, via autonoma verso il divino, a fronte della pretesa universalistica della religione cristiana.

I dialoghi italiani di Bruno, i sei dialoghi filosofici pubblicati a Londra tra il 1584 e il 1585, sono considerati da Granada come un'opera unitaria, un unico libro, potremmo dire, in cui si delinea il percorso filosofico che conduce all'unione con la divinità attraverso la conoscenza scientifica della natura infinita intesa come auto-produzione divina. Questa concezione comporta come suo effetto una riforma morale e politica della società europea attraverso l'azione rigeneratrice di un potere politico che stabilisca una nuova alleanza con la filosofia. I temi cosmologici, teologico-politici e antropologici sono integrati dalla trattazione di problemi di carattere più generale, come nel caso del primo capitolo dedicato alla cosmologia infinitista, o da interventi tesi ad approfondire aspetti della filosofia morale di Bruno, come ad esempio nel capitolo quarto, in cui viene discussa la critica del cristianesimo e la concezione civile della religione (*Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del cristianismo*) o nel capitolo quinto (*Giordano Bruno y América: de la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo*) dove il processo di colonizzazione americana viene letto come sintomo della decadenza dell'Europa nel suo estremo tentativo di imporre con la forza la religione cattolica alle popolazioni conquistate del nuovo continente.

Per fornire una più chiara prospettiva storica entro cui inserire e leggere i singoli temi trattati, come l'autore tiene a precisare, l'introduzione – già apparsa nel 1999 su «Bruniana & Campanelliana» – è dedicata allo studio dell'averroismo in Europa e dell'averroismo di Bruno. Al sapiente averroista, che ha rivestito degli abiti del furioso platonico, il Nolano attribuisce l'autentica dignità umana, la piena felicità che proviene dalla contemplazione. La filosofia, dunque, è la scienza dell'uomo, mosso da nessun altro interesse di quello di condurre l'uomo alla verità. Si delineano pertanto due piani diversi, paralleli ma non coincidenti della conoscenza: quello religioso e quello filosofico, il cui ponte di congiunzione è costituito dal linguaggio e dalla sua flessibilità comunicativa. Come è detto nel dialogo quarto de *La cena de le Ceneri*: «Ma (come chiarissimamente ognu'uno può vedere) nelli divini libri in servizio del nostro intelletto non si trattano le dimostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, come se fusse filosofia: ma in grazia della nostra mente ed affetto, per le leggi si ordina la pratica circa le azioni morali». Il divino legislatore, per questo, lascia agli uomini contemplativi il pensiero della verità; «e parla al volgo di maniera che secondo il suo modo de intendere e di parlare, venghi a capire quel ch'è principale».

Granada mette in stretta relazione l'antropologia averroista non solo con il dialogo quarto della *Cena* ma anche con il *De l'infinito, universo e mondi*, soffermandosi in particolare su di un passo della *Destructio destructionis* che Bruno, a giudizio dello studioso, ebbe sicuramente presente, riproducendolo fedelmente nelle conclusioni del dialogo primo: le proposizioni che riguardano la causa infinita a cui segue un effetto infinito non possono essere proposte al volgo, ma solamente ai sapienti che «possono aver accesso all'intelligenza dei nostri discorsi». Sulla necessità di considerare il passo del *De l'infinito* un testo averroista l'autore ritorna con maggiore ampiezza argomentativi anche nei capitoli 6 e 7 del volume.

Analizzando i temi dell'unione con Dio e della perfezione dell'uomo, Granada si sofferma sul motivo della *dignitas hominis*. Nella dimensione teorico-pratica viene concretizzandosi la vera dignità dell'uomo: non condizione originaria di una perfezione perduta e tuttavia recuperabile nella palingenesi spirituale, ma orizzonte del suo esistere terreno, percorso di perfettibilità, forse mai raggiunto né raggiungibile, che tuttavia conferisce significato alla «sollecitudine e fatica» dell'umanità e al suo impegno nel mondo.

L'*Epilogo* del volume è dedicato al confronto tra la lettura bruniana del Salmo penitenziale 101 (in particolare il versetto 10) e quella che dello stesso Salmo propone Sant'Agostino nelle *Enarrationes in Psalmos*. Bruno, che conosceva la versione agostiniana, offre al lettore della *Cena* («Che vuol dire cena de le ceneri? Fu vi posto forse questo pasto innante? Potrassi forse dir qua *cinerem tanquam panem manducabam?*») un itinerario spirituale verso la divinità di carattere ben diverso, privo della mediazione salvifica di Cristo. L'esposizione del percorso bruniano in tutto l'arco dei dialoghi italiani, dalla *Cena* agli *Eroici furori*, è costellato da citazioni puntuali e riferimenti tratti dal Salmo, per questo motivo, a parere di Granada, il confronto può aiutare a meglio comprendere il senso e la portata del processo di trasformazione, della metamorfosi della divinità in natura, di cui il Nolano parla come di un'esperienza realizzata.

Come leggiamo negli *Eroici furori* «la somma felicità dell'uomo consistere nella perfezione per le scienze speculative»; al culmine dell'itinerario spirituale tracciato nell'opera italiana si colloca la contemplazione della natura infinita e la conoscenza intellettuale della sua struttura ontologica. L'unione filosofica con la divinità, l'autentica *deificatio*, è così contrapposta all'illusoria deificazione che si pretende di raggiungere tramite la fede in Cristo. Dalla conoscenza intellettuale della vicissitudine, della metamorfosi incessante della realtà, che oscilla tra i due estremi della oscura immersione nella materia, da una parte, e dell'illuminazione che s'accompagna all'unione intellettuale con la divinità, dall'altra, ne consegue direttamente un corollario d'ordine morale. È compito della Sofia umana, della filosofia cioè, ricreare un ristabilimento della giustizia intesa come ristabilimento di un corretto rapporto tra umano e divino. La rivendicazione esplicita del ruolo della filosofia si costituisce come soluzione dei problemi teologici sulla base di una ridefinizione della conoscenza umana, del suo rapporto con la morale e con il fondamento necessario per il sussistere delle forme di vita associata e di diritto.

«Tutti d'accordo celebrano l'alta e magnifica vicissitudine» è detto negli *Eroici furori*: una celebrazione che canta non solo la divinità dell'universo infinito nell'immanenza necessaria del divino, e la realizzazione del Paradiso in terra, ma si produce in una decisa affermazione del destino, del fato della mutazione, e formula un *amor fati*, come in precedenza avevano fatto gli Stoici e in seguito faranno Spinoza e Nietzsche, attraverso il quale si accetta con gioia la totalità dell'esistenza.

UNA NUOVA STORIA DEL MILLENARISMO E DEL MESSIANISMO NELLA CULTURA MODERNA

Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2001 («International Archives of the History of Ideas», 173-176), 4 voll.

Mentre rappresenta il risultato di una *scholarship* integrata a livello internazionale e orientata in un orizzonte tematico, culturale e temporale molto ampio (dal Rinascimento al pieno Settecento, dall'occidente latino a quello ebraico e al Nuovo Mondo, dalla storia delle religioni a quella delle idee filosofiche, scientifiche e politiche) questo splendido set di quattro volumi² costituisce anche la piena realizzazione di un programma di ricerca delineato da Richard H. Popkin in numerosi articoli e poi nel suo volume *The Third Force in seventeenth-century Thought* (Brill 1992). L'intento di quell'opera consisteva nel designare una sorta di terza via o alternativa tra le opposte polarità di scetticismo e scienza: l'orizzonte profetico, millenario, escatologico che diede alle rivoluzioni del sapere moderno (rivoluzione scientifica, rivoluzione filosofica, rivoluzioni politiche e religiose) una prospettiva ed una profondità di campo assai più vaste di quel che possa apparire dai meri risultati 'positivi' che costituiscono il nostro gruzzolo ereditario. L'idea fondante di quegli studi di Popkin era che la modernità fosse erede non solo dei progetti realizzatisi in forma concreta, ma anche dei 'sogni', delle attese che pure li avevano accompagnato circondandoli di un alone mitico. E se è vero (come disse uno dei giganti di quell'epoca) che siamo fatti della materia di cui son fatti i sogni, ne consegue che tra i compiti dello storico vi è quello di prendere sul serio e indagare in tutta loro concretezza anche le materie impalpabili di cui furono intessuti i sogni millenaristici e profetici.

Nati da una serie di conferenze dirette da Popkin (che firma l'introduzione generale) e promosse negli anni 1997-98 congiuntamente dal «Center for 17th and 18th Century Studies» dell'UCLA (diretto da Peter Reill) e dalla William Andrews Clark Library di Los Angeles, gli studi qui raccolti segnano una tappa fondamentale nell'esplorazione di questo orizzonte culturale.

Già il primo volume (*Jewish Messianism in the Early Modern World*, ed. by Matt Goldish and Richard H. Popkin) demarca alcune sostanziali novità di impostazione rispetto ad approcci divenuti classici, come quello di Gershom Scholem. Lo dimostra lo stesso Popkin in uno dei contributi più interessanti del volume («Christian interests and concerns about Sabbatai Zevi», pp. 91-106): attraverso l'analisi dei primi resoconti inglesi o francesi dell'avventura sabbatiana, resoconti nei quali si delineano i tratti della figura dell'impostore religioso destinati poi a fissarsi

2. Vol. I *Jewish Messianism in the Early Modern World*, ed. by M. D. Goldish and R. H. Popkin, pp. xiv-238; vol. II *Catholic Millenarianism: from Savonarola to the Abbé Grégoire*, ed. by K. A. Kottman, pp. xiv-108; vol. III *The Millenarian Turn: Millenarian Contexts of Science, Politics and Everyday Anglo-American Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, ed. by J. E. Force and R. H. Popkin, pp. xiv-190; vol. IV *Continental Millenarians: Protestants, Catholics and Heretics*, ed. by J. Chr. Laursen and R. H. Popkin, pp. xiv-126.

alla fine del Seicento nel celebre *Traité des trois imposteurs*, si vede chiaramente come nel Seicento circolasse una versione completamente diversa da quella scholemiana, secondo la quale il movimento sabbatiano sarebbe stato emanato interamente da ambienti ed interessi ebraici. È piuttosto ad una proiezione del movimento millenaristico cristiano, particolarmente vivo in Inghilterra e sul continente, che guardarono testimoni come Evelyn, Rycaut o Rocoles. Più in generale, obiettivo di questo primo volume è di studiare le due forme di profetismo, ebraico e cristiano, come strettamente intrecciate e non separate: è questo il caso dell'articolo di Allison P. Coudert («Kabbalistic Messianism versus Kabbalistic Enlightenment», pp. 107-124), che prendendo ad oggetto il circolo di Christian Knorr von Rosenroth (autore della celebre *Kabbala denudata*) mette esplicitamente in discussione la concezione scholemiana della storia culturale ebraica come involucro autosufficiente e in particolare la storia della vicenda messianica come sequenza di rotture catastrofiche che avrebbero condotto dall'entusiasmo fervente al suo opposto polare, il secolarismo e l'indifferenza religiosa. A questa veduta 'internalista' A. P. Coudert ne contrappone una più globale, volta a reintegrare la storia ebraica moderna in quella più vasta europea, secondo una tendenza degli studi già avanzata da Jonathan Israel, ma applicata con successo alla storia culturale dallo stesso Popkin, da Katz, Ruderman, van der Wall e Matt Goldish, fra gli altri. Più che la secolarizzazione, il risultato fecondo di questo *interplay* furono l'ideale di tolleranza e quello di progresso: «per alcuni cristiani ed ebrei, il fallimento dei sogni apocalittici aprì la via ad una nuova e più ottimistica visione dell'uomo e del suo potenziale di miglioramento per sé e per il mondo, una concezione che in molti casi li portò ad abbandonare il concetto della caduta della natura umana, dell'inferno eterno e di un mondo irrimediabilmente corrotto». Fondandosi sui lavori di David Ruderman, Coudert indica (nell'alchimia in particolare) alcune direzioni di ricerca che potrebbero ulteriormente convalidare l'assunto secondo il quale non vi sarebbe intrinseco conflitto tra Kabbalah e scienza. Il complesso percorso culturale delle conversioni (oggetto degli articoli di Matt Goldish, «Patterns in Converso Messianism», pp. 41-64, ma anche di E. Carlebach) è invece al centro dell'articolo di Elliot Wolfson, dedicato alla figura e all'opera di Johann Kemper. È significativo che il pensiero di questo cabalista convertito al cristianesimo nell'Uppsala del primo Settecento si presti ad una duplice, ambigua lettura, tipica degli ambienti marrani: alla superficie il suo intento era quello di convincere sia gli ebrei che i cristiani che la classica letteratura rabbinica e cabalistica contenesse allusioni ai segreti del cristianesimo (come la Trinità o la missione messianica del Cristo), ma da un altro punto di vista, più segreto, egli puntava piuttosto a mostrare che la stessa tradizione legalistica ebraica ricomprendeva i misteri del cristianesimo. «Oltrepassare la legge è anche il compimento escatologico della legge, proprio perché la legge contiene al suo interno l'impulso a superare i confini che devono essere varcati».

Al messianismo cattolico (da Savonarola all'abbé Grégoire) è dedicato il secondo volume, curato da Karl A. Kottman: il tomo può essere letto come una storia delle esegesi fornite dalla chiesa di Roma al capitolo 20 dell'Apocalisse, ove si delineano le basi scritturali della dottrina del regno millenario che precede la lotta finale con l'Anticristo e la venuta del giudizio finale. La chiara sintesi storica di B. McGinn («Forms of catholic millenarianism: a brief overview», pp. 1-13)

precede infatti una serie di contributi analitici dedicati ad altrettanti *case-studies*: Savonarola e il cardinal Ximenes (Popkin), Luis de Leon (Kottman), Cornelius a Lapide (magistrale lo studio di J.-R. Armogathe: «Per annos mille: Cornelius a Lapide and the interpretation of *Revelation*, 20, 2-8» a proposito dell'esegesi di Apocalisse 20, 2-8 da parte di questo grande esegeta secentesco che ha interpretato tutta la Bibbia, ad eccezione del libro di Giobbe e dei Salmi), Paolo Sarpi e il suo rifiuto delle tesi protestanti sull'Anticristo, identificato con il Papa (M. Vester). Accanto a questi nuclei tematici, altri contributi aprono prospettive in nuove direzioni: è il caso dello studio di R. Hermon-Belot che ci mostra un abbé Grégoire assai interessato, nella sua fase finale, post-rivoluzionaria, alla storia del millenarismo (con una particolare insistenza sul tema della conversione degli ebrei) e all'esegesi figurale tipica del movimento giansenista. L'articolo di José Maia Neto («Vieira's epistemology of history», pp. 79-89) offre uno squarcio affascinante sul pensiero politico, religioso e storico di questo gesuita portoghese (nato nel 1608) che vide nell'impero lusitano la quinta monarchia millenaria che avrebbe abbracciato l'intero mondo, realizzando così una delle decisive profezie sugli ultimi tempi. È soprattutto al suo singolare tentativo di elaborare una «historia do futuro» che il saggio di Maia Neto è dedicato. Il tentativo di applicare le procedure controllate dello storico al contenuto suggestivo delle profezie produce un singolare intreccio di considerazioni razionali e di ispirazione religiose, intreccio in cui rivivono tutte le aporie del pirronismo storico, portate all'ennesima potenza. La *naïveté* con cui Vieira passa circolarmente dall'interpretazione dei fatti (assunti come verifica delle profezie) all'interpretazione delle medesime (interpretazioni che a loro volta potrebbero essere differenti a seconda dei fatti cui vengono rapportate) non sminuisce l'interesse di questa figura, posta singolarmente sul crinale tra riflessione epistemologica (sia pure di una scienza incerta al massimo, come quella del passato e del futuro) e attese escatologiche.

Con il terzo volume (curato da J. Force e R. H. Popkin) l'ambiente inglese e il rapporto con la nuova scienza sono al centro dell'attenzione. Nell'impossibilità di dar conto di tutti i contributi, converrà anche in questo caso segnalare piuttosto le novità emergenti: innanzitutto una chiara messa in guardia di metodo e di terminologia, quella di Reiner Smolinski, che sfata il pregiudizio storiografico secondo il quale la frontiera tra premillenaristi e postmillenaristi (fissata a seconda che la venuta di Cristo in terra fosse collocata all'inizio o alla fine del millennio) marcherebbe anche il confine tra visioni pessimistiche (tipiche dei primi) e ottomistiche, progressive, proscientifiche, caratteristiche dei secondi («whiggish postmillennialism»). Nel suo «Caveat emptor: Pre- and postmillennialism in the late Reformation period» (pp. 145-69) Smolinski, attraverso l'analisi di un ampio ventaglio di posizioni (da Alsted a Mede, da Calvino a Thomas Brightman e Cotton Mather) avverte che le distinzioni moderne troppo nette «fra premillenaristi e postmillenaristi, tra cupi letteralisti e allegoristi fiduciosi, tra attesa passiva del millennio e attiva partecipazione rivolta ad attuare l'età dell'oro nella storia umana, non riescono a rendere giustizia ai diversi divergenti sistemi che alla fine vennero solidificandosi nei due tipi dominanti». Molti altri saggi qui riuniti costituiscono un'efficace smentita di altrettanti luoghi comuni che hanno infestato la storia delle idee millenaristiche: così il *paper* davvero esemplare («The Appropriation of Joseph Mede: Millenarianism in the 1640s», pp. 1-14) in cui Sarah Hutton mostra che,

mentre siamo abituati (dopo gli studi di Christopher Hill, William Lamont e Michael Walzer) ad associare millenarismo e politica radicale, e benché sia stata assunta dai Quintomonarchisti come emblema della loro azione politica, ciò nondimeno l'opera di Mede ebbe un'ispirazione profondamente diversa. Rifiutando di anticipare soluzioni politiche e ponendo anzi l'enfasi su un progetto di riforma spirituale piuttosto che su un programma sociale e politico, Mede accordava le sue simpatie alla chiesa laudiana e manifestava anzi una decisa opposizione agli accostamenti che venivano fatti con le idee dei chiliasti.

Con i saggi di Margaret J. Osler e di Jan Wojcik viene in primo piano la figura di Robert Boyle: sottolineando il legame tra teologia volontaristica e contingenza delle leggi della natura nel quadro della nascente filosofia meccanicistica, la Osler delinea l'immagine boyliana di un aldilà in cui anche la struttura fisica dell'universo verrà a cambiare, rendendo obsoleta la precedente filosofia della natura. Sulla base di nuove evidenze ricavate da un manoscritto finora non esaminato e dedicato al problema della conversione degli ebrei (uno dei segni decisivi del millennio), Wojcik dimostra che Boyle non ragionava tuttavia nei termini di un'imminente avvento del Messia e anzi, in contrasto con le fervide attese di un Newton, si collocava piuttosto nell'orizzonte del postmillenarismo, avvalorandolo con la sua riflessione sui limiti della conoscenza umana: Boyle includeva la conoscenza della fine del presente assetto del mondo tra le cose non chiaramente rivelate nella Scrittura. L'altra grande figura che si staglia sul panorama delineato in questo volume è ovviamente quella di Isaac Newton, a cui sono dedicati due specifici studi, fra loro abbastanza diversi: quello di James Force («The Virgin, the Dynamo, and Newton's Prophetic History», pp. 67-94) e quello di Stephen Snobelen («“The Mystery of This Restitution of All Things”: Isaac Newton on the Return of the Jews», pp. 95-118). Il primo, instaurando una forte polemica contro le tendenze 'schizofreniche' del nostro tempo (inaugurate da Hume) a separare religione e scienza, insiste sull'unità dell'opera di Newton, «teologo-scienziato» a un tempo: «Newton crede fermamente in quel che Hume scetticamente deride; Newton crede che l'ordine provvidenziale di Dio si estende al di là della tomba». Dall'esame dei manoscritti inediti emergerebbe dunque quello che Force chiama «un santo della grande età della fede» e non vi è dubbio che gli studi sull'esegesi apocalittica coltivata dal grande fisico abbiano dimostrato che per lui la Nuova Gerusalemme sarebbe stata nel contempo la nazione ebraica rimpatriata e l'assemblea dei santi del Cristo. Meno evidente appare la connessione tra gli studi propriamente scientifici e l'indubbio retroterra religioso che li sosteneva. Al tema specifico del ritorno degli Ebrei in Israele (affrontato in un manoscritto della Yahu-da Collection) è dedicato lo studio di Snobelen che presenta un duplice pregio: oltre a segnalare l'importanza che il tema rivestiva per le attese apocalittiche di Newton, Snobelen sottolinea la peculiare tonalità che esso conferisce al pensiero religioso del grande scienziato. Questi non riteneva però che l'evento fosse imminente e si teneva quindi discosto dall'urgenza apocalittica tipica di altre figure del seicento inglese (non si dimentichi che per Mede l'evento era atteso per il 1715, nel 1766 secondo Whiston, che nel frattempo girava l'Inghilterra con un modello del Tempio millenario da ricostruire). Inoltre, «il mondo profetico di Newton era assolutamente privato» e non comportava implicazioni di carattere politico o economico, come in molti disegni che riguardavano il reintegro del-

l'antico Isreale nella storia millenaria. Completano il volume saggi di A. H. Williamson (su Apocalisse e dibattito sulla creazione dello stato britannico), di W. E. Burns (su astrologia e millenarismo durante la Restaurazione), di D. S. Katz (sul millenarismo ebraico in Inghilterra), di J. Fruchtman Jr (sul filosemitismo nel tardo '700), di H. Schwartz (riflessioni generali su escatologia e modernità).

Il quarto e ultimo volume (curato da John Christian Laursen e Richard H. Popkin) prende in esame i millenaristi 'continentali', protestanti, cattolici o 'eretici'. Sin dall'introduzione i curatori segnalano anche in questo caso un importante cambiamento di prospettiva rispetto agli studi precedenti: da fenomeno prevalentemente inglese, come era considerato in precedenza, il millenarismo si rivela ora largamente internazionale e intrecciato con tendenze scientifiche, progressi materiali e riforme politiche. L'articolo di Martin Mulsow («Who was the Author of the *Clavis apocalyptica* of 1651?», pp. 57-75) è emblematico di questa nuova e feconda angolazione: Mulsow mostra che la *Clavis* fu originariamente scritta in tedesco, nel contesto delle trattative volte a promuovere un'alleanza tra Svezia e Francia in chiave antispagnola e antiasburgica. Un altro obiettivo distintivo di questa raccolta di saggi è quello di insistere sulla varietà di orientamenti presenti nel pensiero chilistico. Come già Popkin aveva in uno studio precedente distinto tra tendenze pacifiche, tolleranti da una parte e dall'altra correnti più aggressive (R. H. Popkin, «Skepticism about Religion and Millenarian Dogmatism: Two Sources of Toleration in the Seventeenth Century» in J. C. Laursen and C. J. Nederman eds., *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1998, pp. 232-250), così anche da questo volume emergono le profonde differenze ideologiche, culturali e *lato sensu* politiche che percorsero l'attesa millenaristica, in rapporto a contesti culturali e geografici assai vari. Dall'ambiente boemo e rosacrociano (S. Akerman) a quello olandese (E. van der Wall, A. Fix), da quello pietista tedesco (U. M. Gleixner) a quello francese (R. H. Popkin, H. M. Bracken, J. C. Laursen): la ricerca qui presentata assume dimensioni davvero continentali. Il saggio di H. Hotson riguarda invece i rapporti tra arianismo e millenarismo («da Serveto a Socino»), mostrando l'esistenza di profondi intrecci fra le due correnti che vengono trattate separatamente nella storiografia più tradizionale. Inoltre, storici come Nigg e Kohn hanno sottolineato i legami tra profetismo e fanatismo violento, mentre i valori di libertà, pace e tolleranza sono stati costantemente associati all'immagine del movimento sociniano. Anche sotto questo profilo, il saggio di Hotson scompagina valutazioni troppo schematiche per essere adeguate alla reale complessità storica, che vide coesistere nello stesso movimento sociniano razionalismo teologico e attesa chilistica, sin dai primi scritti di Serveto.

Il 'caso' francese è particolarmente emblematico di questa pluralità di opzioni su cui insistono i curatori e i tre diversi contributi che lo illustrano bene ne danno conto: l'articolo di Popkin su La Peyrère («Millenarianism and nationalism. A case study: Isaac La Peyrère», pp. 77-84) mostra una singolare combinazione di nazionalismo e millenarismo, poiché il progetto contenuto nel *Rappel des Juifs* faceva centro sull'azione del re di Francia che avrebbe richiamato gli ebrei, convertiti ad una nuova chiesa ebraico-cristiana, in attesa del Messia che li avrebbe riportati a Gerusalemme. Attraverso i rapporti intessuti con il principe di Condé, Cromwell e la regina Cristina il progetto di La Peyrère avrebbe avuto qualche

chance di tradursi in uno schema di effettiva *Realpolitik*, come nota Popkin, se il principe non avesse abbandonato la sua lotta con Luigi XIV. Il caso di Pierre Jurieu, studiato da Harry M. Bracken («P. Jurieu: the politics of Prophecy», pp. 85-94) ci porta decisamente in ambito ugonotto e mostra nel teologo francese una singolare miscela di profetismo antiassolutista, intransigenza calvinista e repubblicanesimo di tipo veterotestamentario: un *mix*, come si vede, che combina aperture politiche 'moderne' e conservatorismo teologico rivolto al passato. Come al solito, la figura di Pierre Bayle si rivela refrattaria ad essere inquadrata entro schemi precostituiti: se Bracken lo considera «alla fine un ortodosso calvinista» al pari di Jurieu, ma diviso da lui sulle opzioni politiche, essendo il *philosophe de Rotterdam* preoccupato per la nuova commistione di politica e religione che si configurava nel profetismo ugonotto, J. C. Laursen («Bayle's anti-millenarianism: the dangers of those who claim to know the future», pp. 95-106) si interroga invece su un aspetto che contrasta con la sua immagine di teorico della tolleranza e cultore dell'esattezza storica, e cioè sulla peculiare ostilità da lui manifestata in tutte le sue opere e in particolare nel *Dictionnaire* contro 'profeti' e millenaristi. Bayle può essere considerato all'origine di quella violenta avversione al millenarismo che traversa tutto l'Illuminismo (Hume e Kant *in primis*) e giunge sino alle opere di N. Cohn. Le spiegazioni che Laursen avanza di questa singolare *unfairness* (che contraddice oltretutto la tradizionale simpatia di Bayle verso gli eretici, i minoritari, i dissidenti ecc. e sfuma la sua immagine di storico devoto all'imparzialità, soprattutto in materie religiose) sono di due ordini: teologiche e politiche. Bayle avversa il profetismo in quanto sarebbe anch'esso l'espressione di uno scetticismo religioso analogo al suo, ma intinto di fanatismo ed entusiasmo: dunque una versione 'rivale' del fideismo di facciata sovente ostentata nel *Dictionnaire*. La spiegazione 'politica' attiene invece al conservatorismo prediletto da Bayle in questo ambito, anche se Laursen è più incline a sottolinearne le componenti non monarchiche (come d'abitudine), ma piuttosto 'repubblicane' e in certa misura erasmiane. La simpatia di Bayle per forme di religiosità «costituite, stabili, non entusiastiche che non pretendono di conoscere il futuro nei dettagli e non promuovono sistematicamente la rivoluzione» bene si accorda con la temperie generale del suo scetticismo, sicuramente antiteologico, non necessariamente antireligioso.

È difficile tracciare un bilancio complessivo di una ricerca così vasta in cui sono confluiti ben trentanove contributi. La messe di apporti analitici, di conoscenze storiche precisamente documentate, la mole delle informazioni bibliografiche sono davvero impressionanti. Pur senza avere pretese esaustive o enciclopediche (come nella recente *Encyclopedia of Apocalypticism* curata da John J. Collins), questi quattro volumi costituiranno comunque uno strumento indispensabile di orientamento e di informazione, oltre che di approfondimento, per ogni studioso della «early modern european culture»: solidamente appoggiati sulle ricerche precedenti, contribuiranno certamente a un nuovo rilancio negli studi sul millenarismo e hanno il merito, già sin d'ora, di averlo rimesso in testa all'agenda degli storici. Rispetto agli obiettivi dichiarati dai curatori, e in particolare da Popkin nella sua «Introduction to the Millenarianism and Messianism Series», quello principale è stato sicuramente raggiunto con dovizia di risultati: cogliere la natura internazionale, interreligiosa e all'incrocio di culture diverse (filosofia, scienza, politica, etica ecc.) che caratterizza il movimento millenaristico. «Da Savonarola

ai visionari della rivoluzione puritana, dallo studioso Isaac Newton impegnato a ricercare i segreti della natura e della Scrittura, al millenaristi cattolici come il gesuita Immanuel Lacunza e l'abate Henri Grégoire nell'epoca della rivoluzione francese, visioni millenaristiche e messianiche giocarono ruoli importanti e numerosi» (Popkin, «Introduction to the Millenarianism and Messianism Series», vol. I, p. xii). Segnalare desiderata o lacune avrebbe poco significato rispetto ad un progetto che si presenta come un'esplorazione di punti salienti, e non come una mappatura completa. L'Italia, ad esempio, è poco presente (con le sole eccezioni di Savonarola, trattato da Popkin, e di Sarpi, considerato per lo più in rapporto alla situazione inglese e si tratta comunque di un pensatore assai ostile alle visioni profetico-millenarie); un profeta utopista come Campanella avrebbe offerto senz'altro uno squarcio interessante sulla situazione culturale dell'Italia della Controriforma, che benché tenuta al riparo dalle attese millenarie dell'Europa protestante, pure svolse un ruolo importante anche in questo ambito, sia pure di riflesso o per reazione alla propaganda antipapale della Riforma (come documentano ad esempio anche le recenti ricerche di G. Barbuto su *Il principe e l'Anticristo* nel pensiero dei Gesuiti).

Un altro obiettivo non dichiarato esplicitamente, ma che si evince con chiarezza da tutto l'impianto dell'opera, è quello di contribuire ad una rivalutazione storiografica ed ad una riconsiderazione complessiva dei movimenti millenaristici in età moderna, liberandoli da stereotipi certo superati, ma persistenti. Come dichiara anche Hotson (al quale si deve un recente e bel volume su Alsted: *Paradise postponed. J. H. Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism*, Kluwer, 2001) la reputazione di cui quei movimenti godettero nel secondo dopoguerra non fu certo delle migliori: se già l'opera di Walter Nigg, una delle prime storie moderne del millenarismo, insisteva sul carattere vano e distruttivo della ricerca di «das ewige Reich», pochi anni dopo Norman Cohn, nella nuova edizione del suo celebre studio *The Pursuit of the Millennium*, aggiungeva un'appendice che esplorava in modo diretto le conseguenze di quei movimenti nientemeno che sulle escatologie totalitarie di Hitler e Stalin. E in generale tutto il volume di Cohn (pur recentemente ristampato anche nella versione italiana) insisteva sui caratteri negativi, irrazionali, socialmente pericolosi delle attese millenaristiche, costantemente associate al rischio di tirannie messianiche, inganni di massa e fanatismo violento. Il panorama che emerge da questa raccolta di studi segna una definitiva inversione di tendenza: liberati da anacronistiche condanne ideologiche o da improbabili compromissioni anticipatrici, i movimenti profetici e millenaristici riguadagnano un ruolo centrale nella storia culturale moderna, si intrecciano con la storia delle grandi idee di progresso, avanzamento scientifico, riforma sociale e religiosa, rivelano insospettabili implicazioni in tendenze pacifiche e tolleranti, quasi preilluministiche, come quelle antitrinitarie e sociniane.

I quattro volumi si prestano però ad un'ulteriore considerazione, sotto il profilo della grande ipotesi storiografica che li sottende e che è stata avanzata da Popkin nel suo volume su *The Third Force in Seventeenth-century Thought*. Per riprenderla in termini ingiustamente ma forzatamente sommari, questa tesi sostiene che dopo Montaigne la tradizione scettica venne a dividersi in due scuole: quella degli scettici fideisti come Montaigne e Bayle e quella dei profeti e dei millenaristi come Savonarola e Comenio. Questi ultimi conclusero che, una volta atterrata la ra-

gione sotto il peso delle obiezioni scettiche, sarebbe stato comunque possibile fare assegnamento sulla profezia (dove, secondo Laursen che riprende la tesi di Popkin, la reazione indignata di Bayle contro i 'profeti', nei quali egli riconosceva adepti dello scetticismo, che ne facevano tuttavia un uso distorto, non condivisibile e politicamente pericoloso). Benché la tesi non sia stata programmaticamente posta a tema della ricerca (ciò che avrebbe contrastato con l'impostazione scientifica libera da pregiudiziali da cui sono esemplarmente caratterizzati tutti i contributi), credo sia comunque legittimo chiedersi – in sede di valutazione storiografica – se dal molto lavoro qui svolto emergano conferme o comunque elementi a sostegno di questa ipotesi generale che ha una sua forte suggestione interpretativa. In alcuni casi, la risposta è senz'altro affermativa: le figure qui analizzate di Savonarola e Bayle, Jurieu e Boyle, Vieira e Newton bene illustrano l'evolversi di una dinamica culturale nella quale il ricorso (o il diniego opposto) alla conoscenza profetica rappresenta sovente una risposta (implicita o esplicita) alla crisi scettica che attraversa il secolo. Inoltre i saggi di Smoliski e di Coudert (che si muovono più all'interno delle tematiche millenaristiche e cabalistiche) mostrano come proprio dalle attese profetiche o dalle esegesi mistico-apocalittiche potessero venire elementi di incoraggiamento al progresso delle scienze o alle riforme sociali, tali da 'superare' positivamente i limiti più stringenti costituiti dagli argomenti scettici. In molti altri casi, invece, l'interazione con la *crise pyrrhonienne* si rivela assai più debole. Inoltre, anche per quelle figure per cui l'ipotesi 'terza forza' appare senz'altro pertinente, essa si esprime più in una conoscenza di sfondo, piuttosto che in un nesso causale diretto; anche quando sembra giocare un ruolo più ravvicinato, la sua azione risulta mediata da altri elementi di contesto e si presta dunque a esiti tutt'altro che univoci o costanti. Ben diversa è la risposta 'profetica' di un 'entusiasta' come Jurieu rispetto allo scetticismo politico-religioso di un Bayle, così come ancora differente è il rapporto che scienziati come Boyle e Newton istituiscono tra l'ambito del sapere 'positivo' e quello della speculazione religiosa. Si ha l'impressione che l'ipotesi tracciata da Popkin con il suo importante libro del '92 suggerisca più la descrizione complessiva di un campo di forze che l'indicazione di una precisa e unidirezionale imputazione causale. D'altra parte la storia delle idee è fatta più di influenze multilaterali e circolari che di catene causali unidirezionali. Anche questa, si deve concludere, è una delle grandi lezioni di metodo scaturite dalla *History of Scepticism*, malgrado tutti gli argomentati (e sovente giustificati) dissensi che essa ha suscitato: l'averci abituato a lavorare alla ricostruzione di vasti contesti, trasversali alle partizioni disciplinari tradizionali, per cogliere la dinamica effettiva di movimenti storici di lungo periodo. Malgrado la sua impostazione polifonica, anche questa storia collettiva del millenarismo rivela una sua intrinseca armonia basata innanzitutto sull'utilizzo di un metodo comune: l'affresco suggestivo e avvolgente della cultura moderna si arricchisce così di una nuova, superba veduta che non sostituisce come un palinsesto quelle precedenti, ma le integra come in un dittico affiancando alla storia dei dubbi scettici quella, parallela in concordia discorde, delle attese profetiche.

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE
TESTI ~ TRADUZIONI

GIORDANO BRUNO

G.B., *La magia e le ligature*, a cura di L. Parinetto, Mimesis, Milano 2000, 151 pp.

G.B., *Il quarto libro della Clavis Magna, ovvero l'arte di inventare con trenta statue*, a cura di C. D'Antonio, Di Renzo Editore, Roma 2002, 224 pp.

I due volumi, che in vario modo si inseriscono nel filone che studiosi cattolici (scadenti) del XIX secolo hanno bollato come 'Brunomania', presentano tre testi del filosofo nolano che videro la luce solo nel 1891, a cura di Felice Tocco e Girolamo Vitelli, nel vol. III degli *Opera latine conscripta* – per i tre testi è ora da vedere l'edizione diretta da M. Ciliberto: *Opere magiche*, Adelphi, Milano 2000. Il volume a cura di Luciano Parinetto propone il *De magia* e il *De vinculis in genere*; quello curato da Claudio D'Antonio la *Lampas triginta statuarum*. È da segnalare che nel volume curato da Parinetto figura anche il testo latino a fronte, come del resto già nell'edizione curata da Albano Biondi (*De magia - De vinculis in genere*, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1986). Sempre a Parinetto si devono introduzione e cura di: *Processo e morte di Giordano Bruno*, Rusconi, Milano 1999 (in tale volume, a un ampio saggio introduttivo dello studioso segue una raccolta di documenti della fase veneta e di quella romana del processo di Bruno, sulla base dell'edizione dei *Documenti della vita di Giordano Bruno*, a cura di Vincenzo Spampanato – Firenze 1933 – e del *Sommario del processo*, a cura di Angelo Mercati – Città del Vaticano 1942. Va sottolineato che per il testo dei documenti processuali, Parinetto avrebbe fatto meglio a riferirsi all'edizione a cura di Luigi Firpo pubblicata nel 1993). Riguardo al secondo volume cui si riferisce la presente scheda, è da rimarcare che D'Antonio – come risulta del resto dal titolo del libro – interpreta la *Lampas triginta statuarum* come «quarto libro della Clavis Magna», l'enigmatica opera che Bruno menziona tra l'altro nel *De umbris idearum* – precisamente nell'*Ars memoriae* – e nel *Cantus Circaeus*, e la cui stesura risalirebbe già agli anni tolosani del filosofo nolano (l'opera sarebbe in effetti una sorta di incunabolo dei suoi scritti mnemonico-lulliani). È infine da ricordare che D'Antonio ha pubblicato nel 1997 una traduzione del *De imaginum compositione* con il seguente titolo: *Il primo libro della Clavis Magna ovvero il trattato sull'intelligenza artificiale*.



G. B., *Quattro dialoghi poco noti e una polemica*, traduzione di F. Clemente confrontata con N. Tirinnanzi, prefazione di L. Crivaglia, introduzione di P. Aresta, note di

commento di V. Campa, T. Bindo, F. Clemente, Regione Puglia, Grottaglie 2001, 97 pp.

Tradurre per la prima volta in italiano i poco noti testi parigini dedicati da Bruno al compasso di Fabrizio Mordente – raccolti nell'originale latino in un importante volumetto curato da Giovanni Aquilecchia nel 1957 – è stata un'iniziativa felice di un giovane studioso di filosofia, Francesco Clemente, promossa dall'Assessorato alla Pubblica Istruzione della Regione Puglia, sezione di Grottaglie, sotto la direzione di Pietro Aresta. Il volume si inserisce nella discussione sui rapporti di Bruno con la scienza moderna e post-moderna, uno dei filoni di maggior rilievo del vivace e fruttuoso dibattito sull'opera bruniana scaturito dalle celebrazioni del IV centenario della morte: una discussione in cui non poteva mancare un nutrito riferimento alla matematica di Bruno. Giustamente, comunque, Clemente sottolinea come nella polemica tra Mordente e Bruno si rifletta da parte del Nolano: «l'aspirazione della riflessione filosofica, non solo di non subordinarsi alla conoscenza scientifica, ma anche di esserne l'elemento indispensabile e fondamentale».

H.G.

TOMMASO CAMPANELLA

T. C., *Sonnets*. Translated into rhymed English by J. A. Symonds, edited with an introduction and notes by S. Draghici, Plutarch Press, Washington DC 1999, xxxi-192 pp.

Si tratta di un'operazione editoriale lodevole ma anche dall'esito problematico. Accanto alla versione originale delle poesie campanelliane si riproduce la traduzione inglese in rima dal volume *The Sonnets of Michael Angelo and Tommaso Campanella*, che Symonds pubblicò a Londra nel 1878. Come si legge nell'iniziale 'Editor's Note', la curatrice afferma di aver completato la selezione poetica del Symonds con la trascrizione e la traduzione dell'Esposizione di cui Campanella corredò la sua scelta poetica (p. vi). Nel saggio introduttivo (pp. vii-xxix), Draghici sottolinea che la ristampa del lavoro del Symonds (sessanta sonetti e una canzone) è essenzialmente dovuta al fatto di essere l'unica traduzione inglese disponibile, sottolineando che anche alla sua prima uscita non venne accolta positivamente e non vide una seconda edizione, mentre la sezione dedicata alle rime di Michelangelo venne ristampata più volte separatamente (p. viii). L'insistenza sulla presunta mediocrità della traduzione è ricorrente e risulta a volte fastidiosa. Le note editoriali aggiunte alle singole poesie forniscono spiegazioni di base e illustrano le riserve sul lavoro del traduttore. Il giudizio negativo sul Symonds è reiterato nella nota biografica dedicatagli alla fine del libro (pp. 187-189). Traduttore delle autobiografie del Cellini e di Carlo Gozzi, John Addington Symonds (1840-1893) fu un notissimo studioso del periodo vittoriano, che, oltre a moltepli-

ci ricerche di diversa natura, come le biografie di Shelley e di Sidney, fu autore di molti studi sulla cultura italiana, fra cui un'importante *Introduction to the Study of Dante* (Londra 1872), e fu in particolare appassionato del periodo rinascimentale, a cui dedicò parecchi volumi. A parte alcuni errori di stampa e un'insufficiente bibliografia, la ristampa della selezione del Symonds può presentare qualche utilità e interesse come primo, e per ora unico, tentativo di traduzione in lingua inglese dei versi campanelliani.

A.M.



T. C., *De' titoli*, a cura di G. Ernst, «Filologia & Critica», XXV (2000), pp. 288-301.

La nuova edizione della scrittura *De' titoli* di Tommaso Campanella è pubblicata nel fascicolo di «Filologia e critica» dedicato alla memoria di Luigi Firpo. L'elegante opuscolo, scritto all'inizio di aprile del 1623 e inviato a Virginio Cesarini, che non lo poté leggere a causa della morte prematura, fu tra quelli consegnati a Naudé, che, pur apprezzandolo, non lo diede alle stampe, e vide per la prima volta la luce solo fra i documenti e i testi pubblicati da Amabile nel 1887. Presentata da un'Introduzione della curatrice (*Segni, virtù e onore nell'opuscolo De' titoli di Tommaso Campanella*, pp. 281-287), l'operetta costituisce un'eccellente occasione di lettura, in quanto contiene alcuni dei motivi portanti della vasta riflessione filosofica del Domenicano. Originariamente concepita come consulto iusteologico intorno alla revisione di parte del sistema titolare ecclesiastico, assume presto il carattere di un vero e proprio trattatello filosofico sulla natura delle convenzioni sociali e dell'ordine politico. Al fine di formulare una risposta adeguata alla reale profondità del quesito che gli era stato rivolto – «s'era bene mutar i titoli de' personaggi nella repubblica» –, Campanella cerca di rendere conto dei valori filosofici, storici, religiosi e politici che alla titolarità di una dignità naturale o positiva si collegavano. Da un primo livello di analisi 'logica' della problematica, cioè dallo studio del significato simbolico e convenzionale dei titoli, egli passa a considerare nei suoi diversi aspetti la funzione sociale delle gerarchie e degli ordini, spiegando in quali modi l'uso appropriato delle voci titolari possa divenire efficace strumento di consolidamento delle strutture e dell'organizzazione del vivere associato. Sottostante all'intera riflessione campanelliana sta l'idea di una doppia linea di sviluppo del corso della storia umana: da un lato il secolo con le sue contraddizioni e i suoi caotici mutamenti, dall'altro il tempo senza misura e senza curvature della divina provvidenza.

L.G.



T. C., *Monarchie du Messie*, notes et Introduction par P. Ponzio, traduction par V. Bourdette, Presses Universitaires de France, Paris 2002, 498 pp.

Scritta nel carcere di Castel Sant'Elmo nel 1606, la *Monarchia del Messia* si presenta come il manifesto del pensiero teocratico di Campanella, la teorizzazione di una monarchia cristiana universale, che trova il proprio punto di riferimento e il proprio fondamento irrinunciabile nel primato assoluto del papa, e nell'assommarsi nella sua persona del supremo potere spirituale e temporale. Dopo gli anni tumultuosi che erano sfociati nella fallita congiura di Calabria, e i primi drammatici anni di carcerazione, Campanella è indotto a un generale ripensamento della sua filosofia. Uno dei temi che riemergono con forza da tale crisi è la riflessione sull'unità originaria degli uomini, figli di un unico Dio, andata in frantumi per le divisioni e i conflitti introdotti dal demonio, che, invidioso del bene divino dell'unità, induce negli uomini l'oblio della loro fratellanza. Alla molteplicità delle sette, fomentata dall'ambizione politica e dall'ignoranza, conseguono le sofferenze, gli errori e le divisioni che affliggono l'umanità, e di qui la riflessione su quali siano le possibili modalità per recuperare il 'secolo d'oro' delle origini. Una condizione, questa, che è possibile recuperare grazie alla progressiva riunificazione del genere umano sotto una sola legge sacerdotale, per dar luogo a un'età governata da un unico re-sacerdote, un'età nella quale avranno fine i grandi mali che affliggono gli uomini, come le guerre, la fame e le carestie, le pestilenze, mentre le scienze conosceranno una mirabile fioritura, apportando grandi vantaggi all'umanità. È all'interno di questo forte discorso sul bene primario dell'unità, intesa in primo luogo come unità di una sola fede religiosa in cui possano confluire tutte le genti, che si colloca il discorso sul papato, vicario e rappresentante sulla terra di Cristo, che è l'universale sapienza divina e che gli ha conferito una potestà assoluta. Ed è in virtù di questa sua investitura che il papa si pone come il detentore di ogni diritto e di ogni autorità, sia spirituale che temporale, in vista della realizzazione dell'universale monarchia messianica, non prospettata in un indefinibile futuro, ma che si sta già progressivamente costituendo. Dopo l'edizione dell'inedito testo italiano a cura di Vittorio Frajese (Roma 1995), vede ora la luce, nella collana «Fondements de la politique», diretta da Yves Charles Zarka, il testo latino, che, stampato a Jesi nel 1633, venne prontamente sequestrato, con il pretesto di suscitare le ire dei principi. Il volume è preceduto da un'ampia Introduzione di Paolo Ponzio, autore anche delle note esplicative, ed è accompagnato da una puntuale e attenta traduzione francese ad opera di Véronique Bourdette, cui spetta il merito di avere reso accessibile per la prima volta in una lingua moderna un testo ostico come questo.

G.E.

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*
L. Ariosto

S. Mancini, *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*, Mimesis, Milano 2000, 314 pp.

Nell'ambito del rinnovato fervore intellettuale e dell'intensa operosità, non esaurita con la fine delle celebrazioni per il IV centenario della morte di Giordano Bruno, si segnala, per la specificità del taglio critico, il volume di Sandro Mancini. La posizione dell'autore è chiara: pur riconoscendo la rilevanza dei temi trattati dalla storiografia bruniana nella seconda metà del Novecento, quali l'arte della memoria, la magia e l'ermetismo, egli ritiene che Bruno sia «anzitutto ed essenzialmente un filosofo» (p. 11). Sono dunque gli aspetti più squisitamente filosofici ad essere oggetto dello studio in questione. In particolare, Mancini si propone di dimostrare come nella filosofia nolana vi siano due tendenze cooperanti e complementari, la «via dialettica dell'identità» e la «via analogica della differenza». L'analisi è condotta spesso in maniera diacronica, guidata da percorsi tematici. Il primo capitolo, *La gnoseologia bruniana ed il suo feedback*, si snoda attraverso il *De umbris*, il *Sigillus* e i *Furori*; il secondo e il terzo, *I due volti dell'Uno-Tutto e Infinità e intelligibilità del cosmo*, affrontano rispettivamente il *De la causa* e il *De l'infinito*, rilevando il registro dell'identità nella coincidenza di Dio e dell'universo, a livello ontologico, ed il registro della differenza nella discrasia che tra di essi è destinata a permanere, sul piano dell'operare; il quarto capitolo, *Figure dell'assoluto nella «Lampas triginta statuarum»*, dedica alcuni considerazioni fortemente teoretiche alla triade Caos, Orco e Notte, evidenziando altresì il finalismo intrinseco all'universo bruniano, nel quale svolge un ruolo importante la *filautia*; il quinto capitolo, *Cusano e Bruno: potenza dell'origine*, mostra l'influenza decisiva del cardinale tedesco, soprattutto a proposito della preminenza del *posse* sull'*esse*, ascrivendo però a Bruno il merito di aver oltrepassato la sua fonte, andando a coglierne «l'impensato». L'ultimo capitolo, *L'uomo abitante del cielo*, esplicita infine l'altro motivo, che accanto a quello della compresenza di identità e differenza, è sotteso a tutto il libro: «la rivoluzione onnicentrica» di Bruno. Con l'equiparazione della dignità degli enti al cospetto dell'infinito, risulta sradicato non soltanto il teocentrismo medievale ma anche l'antropocentrismo umanistico. Troppo angusta, perché ancora confinata al punto di vista dell'umano, era stata la reazione alla tradizione cristiana. Attuare una *Aufhebung* dell'umanesimo e ripensare la natura in chiave onnicentrica è la sfida che, secondo Mancini, Bruno propone tanto ai suoi contemporanei quanto a noi.

P.S.



La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV^e-XVII^e siècles), études réunies et présentées par A. Redondo («La modernité aux XV^e-XVII^e siècles», 5), Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris 2000, 453 pp.

Si tratta della pubblicazione degli Atti del Convegno internazionale che ha avuto luogo a Parigi dal 14 al 16 gennaio 1999 sul tema *La profezia, arma di guerra dei poteri dal Quattrocento al Seicento*. Curato da Augustin Redondo, il volume raccoglie gli articoli di diversi studiosi della cultura italiana, spagnola e portoghese, nonché di letteratura francese. In quest'insieme ricco e vario, per l'estensione sia geografica che cronologica degli argomenti trattati, si possono individuare quattro linee di ricerca, corrispondenti ai capitoli in cui è suddiviso il volume. La prima serie di contributi concerne l'uso della profezia come strumento di legittimazione del potere, in particolar modo monarchico, e la seconda serie ne analizza l'uso in una prospettiva messianica ed imperialista. La terza sezione si occupa dei vaticini in quanto manifestazione della presa di coscienza di una situazione di crisi, che può condurre ad una rimessa in questione dei poteri esistenti e suscitare di conseguenza una politica repressiva nei confronti dei profeti, a causa della vasta risonanza dei loro discorsi. La quarta ed ultima parte del volume sottolinea infine la duttilità della profezia, che si richiama a diverse tradizioni, si esprime tramite vari canali ed usa un lessico differenziato. Di particolare interesse il contributo di Lina Bolzoni su *Profezia letteraria e profezia politica in Tommaso Campanella*, in cui l'autrice sottolinea come Campanella, profeta per precoce vocazione, riunisca in tale ruolo l'astrologia e la politica, l'utopia ed il realismo, e mette in luce la sua particolare concezione della divinazione come modo di recitare la propria parte nel teatro del mondo e, al tempo stesso, di osservare la scena dall'esterno. Lina Bolzoni analizza inoltre lo stretto rapporto esistente tra la profezia e la poesia campanelliana, per soffermarsi infine sulla figura dell'asino-profeta, rappresentazione dello stesso Campanella, avente funzione di *imago agens* volta a spingere il lettore all'azione ed alla proclamazione della verità calpestata.

F.P.C.



R. Taton, *Études d'histoire des sciences*, recueillies pour son 85^e anniversaire par D. Fauque, M. Ilic et R. Halleux, Brepols, Turnhout 2000, 544 pp.

Il volume riunisce una scelta di saggi pubblicati da René Taton fra il 1954 e il 1994, ed è arricchito dal testo dell'intervento pronunciato dall'autore ad Anversa nell'aprile 1982, *Les biographies scientifiques et leur importance pour l'histoire des sciences*, finora mai edito. L'itinerario tracciato dagli scritti raccolti nel volume, avviato dagli studi dedicati all'affermazione della numerazione decimale nei primi trattati matematici a stampa (*Essor de l'arithmétique et triomphe de la numération décimale*, pp. 7-11) e all'importanza del rinnovamento della matematica nel Rinascimento (*La Renaissance et le renouveau mathématique du XVII^e siècle*, pp. 25-33) prosegue con i contributi dedicati ad alcuni dei maggiori protagonisti dello sviluppo della scienza fra il XVII e XIX secolo. Il volume comprende anche numerosi e significativi interventi dedicati alla riflessione sul ruolo, i metodi e lo statuto della storia della scienza, come quello dedicato ad Alexandre Koyré (*Alexandre Koyré et l'essor de l'histoire des sciences en France*, pp. 467-480) o quello dedicato a *Contingence et rationalité des découvertes et inventions* (pp. 481-506).

C.B.



N. Tirinnanzi, *'Umbra naturae'. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2000, xviii-296 pp.

Stampato nella collana di «Studi e Testi del Rinascimento Europeo» delle Edizioni di Storia e Letteratura, il volume di Nicoletta Tirinnanzi si presenta come un'ampia e dettagliata disamina del tema dell'ombra e del suo rapporto con la fantasia nell'opera di Marsilio Ficino e Giordano Bruno. Richiamando nel titolo la definizione bruniana che si legge nella prima parte del *Camoeracensis acrotismus*, secondo la quale la potenza immaginativa non sarebbe altro che «naturae umbra aemulatrix», il lavoro prende l'avvio dall'esame di numerosi testi ficiniani, e per i primi due capitoli segue lo specificarsi di questo tema dalla *Theologia platonica* ai commenti a Platone, alla traduzione – condotta attorno al 1489, quasi contemporaneamente a quella del *De insomniis* di Sinesio – del trattato di Prisciano di Lidia sulla *phantasia*. Il terzo capitolo è invece riservato all'esame degli sviluppi del motivo dell'ombra negli scritti di Bruno. L'attenta analisi di questo tema si concentra dunque sulle figure di Ficino e Bruno e non – come si potrebbe equivocare dal titolo – sui vari autori che sono vissuti nell'arco temporale preso in esame. Seguendo il solco della tradizione platonica percorso da Ficino, nella prima parte del testo l'autrice sottolinea come negli scritti del sacerdote-filosofo la materia, l'universo corporeo, la natura – intesa come *umbra Dei* – siano l'unica dimensione accessibile all'uomo, e rappresentino il confine della sua esperienza conoscitiva ordinaria. La natura ingannevole dell'ombra, implicita nella sua natura ontologica, si riflette infatti nella fallacia che caratterizza la facoltà fantastica. Tuttavia, in quanto potenza intermedia tra corporeo e spirituale, la fantasia non è del tutto estranea né alla luce divina, né all'oscurità della materia (spiace non vedere citato in questo contesto, né in altra sezione del volume, quello studio di Eugenio Garin su *Phantasia e imaginatio* che rimane ancora un riferimento essenziale nella bibliografia sull'argomento), e finisce col rivelarsi strumento fondamentale per l'«utile caccia» dei filosofi e per le azioni mirabili dei *virī sanctissimi* ricordati nel tredicesimo libro della *Theologia platonica*. Nel rapporto con l'ombra si definisce infatti la specificità dei destini umani; l'autrice analizza quindi le figure di Narciso, Prometeo e Paolo negli scritti di Ficino, rilevando come il legame della fantasia con l'orizzonte umbratile dei corpi sia incarnato nella figura di Narciso, che affoga e muore per aver cercato invano di abbracciare l'ombra dell'anima; l'immagine dell'*infelicissimus* Prometeo rappresenta invece il destino che scaturisce dal vano *appetitus* della *ratio*, dall'impossibilità di afferrare l'infinito della divinità nelle forme corporee e con strumenti umani. Nella figura di Paolo, l'apostolo rapito al terzo Cielo, si realizza invece la pienezza della natura umana; solo il *raptus* consente infatti all'individuo finito di essere accolto e assorbito nell'infinito, mostrando come l'esperienza privilegiata della comunicazione con il divino sia dono esclusivo del *benignissimus raptor*. Il tema dell'ombra, indicato da Michele Ciliberto come «il cuore della filosofia bruniana», viene quindi esaminato dall'autrice nella particolare prospettiva in cui esso viene utilizzato negli scritti di Bruno, mettendo in evidenza come già dalla prima opera parigina del 1582 si lasci sullo sfondo il motivo tradizionale dell'*umbra-vanitas* per insistere invece sulla condizione privilegiata dell'«esse in umbra». In questa sezione l'autrice si diffonde nell'analisi della figura biblica della Sulamita – già oggetto di studio in una dotta relazione presentata in occasione delle «Lecture Bruniane II», Roma 24-25 ottobre 1997 – e sull'originalità di questo archetipo in cui Bruno fa rifluire, in una prospettiva nuova, i tratti comunemente associati alla natura dell'*umbra*, insistendo sulla *perfectio* che è possibile attingere proprio nella di-

mensione umbratile. L'autrice sottolinea quindi l'importanza di questo tema negli *Eroici furori*, dove si approfondisce l'idea che la *perfectio hominis* non costituisca un bene naturalmente concesso, né si comunichi come dono gratuito della divinità; al contrario essa viene raggiunta attraverso lo sforzo e il travaglio del saggio, che «tien fisso il spirito, senso e intelletto, là dove non ha sentimento di tempestosi insulti». L'intrecciarsi dei motivi dell'ombra e della facoltà fantastica viene quindi seguito dall'autrice negli scritti bruniani più tardi, rilevando come la fecondità della facoltà produttrice di immagini sia assimilata da Bruno all'azione creatrice della natura, che «caccia» dal suo grembo composti e aggregati sempre nuovi. Tirinnanzi sottolinea a questo proposito come l'operare della facoltà fantastica e l'azione creatrice della natura vengono definite da Bruno attraverso una serie di termini affini: nel *De imaginum compositione* egli allude infatti al *sinus phantasticus*, il grembo in cui la fantasia accoglie e moltiplica le forme impresse dai sensi e dall'intelletto alle cose, utilizzando un termine che nel *De umbris idearum* descriveva la materia, indicata come il 'seno' capace di recepire le forme ideali e moltiplicarle senza sosta. Lo scarto segnato da Bruno rispetto alle posizioni di Ficino e della tradizione platonica in cui gli scritti dei due autori si inseriscono viene sottolineato molto efficacemente dall'autrice, che conferma con questo studio la serietà del suo lavoro interpretativo su Bruno, anche nel respiro più ampio della monografia.

D.G.



P. Tuscano, *Del parlare onesto. Scienza, profezia e magia nella scrittura di Tommaso Campanella*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001, 367 pp.

Una coraggiosa navigazione tra i gorghi vasti della scrittura campanelliana. All'essenziale, così si presenta l'originale tentativo di Tuscano di penetrare in lungo e in largo l'opera di Campanella alla ricerca di una definizione dei suoi peculiari modi espressivi e della sua specifica cifra stilistica. Il lettore è avvertito che a forzare un viaggio tanto rischioso è da un lato la convinzione che l'incisione operata dalla prosa del Domenicano sul materiale grezzo offerto dalla natura alla mente umana abbia un tono non proprio artigianale, ma artistico; dall'altro che la qualità di questa stessa opera sia rimasta senza riconoscimenti e la memoria della scrittura di un autore tanto fertile e originale come Campanella stesso, «ignorato come straordinario innovatore del vocabolario», non sia sopravvissuta ai moderni modi di raccontare la storia della lingua. La critica – è risaputo – ha spesso solo occhiato l'opera scrittoria campanelliana, talune volte ha preferito obblitterarla, tralasciando di soddisfare il desiderio di discuterne. Tuscano, nondimeno, non propone un puro e semplice tentativo di *restitutio*. Egli, come si è appena detto, spinge la sua analisi tra gli angoli più acuti della produzione di Campanella – correndo dalla giovanile *Philosophia sensibus demonstrata* fino alle opere tarde dell'esilio –, in cerca della novità 'oratoria' che vi è contenuta, la quale a suo giudizio risiederebbe in una colluvie di prosa e di poesia in grado di superare la grave crisi dell'ingegnosa maniera barocca, dal canto suo maturando modi scrittorii 'geometrici' e 'onesti', capaci di radiografare il mondo naturale e di esprimere il significato del nesso che intrappola l'interiorità umana all'esteriorità dell'universo. A parere di Tuscano, nella scrittura campanelliana sarebbe per la prima volta in

uso «un vocabolario ricco e fresco, antiletterario e senza fronzoli», col quale sarebbero scritte «pagine di un realismo immediato e suggestivo». La struttura di queste stesse pagine campanelliane raramente sarebbe «disponibile a più piani di lettura», mentre alla particolare connotazione dello stile del Domenicano, tanto «dissonante e originale rispetto a quello della maggioranza degli scrittori coevi», andrebbe «assegnato il merito della 'scientificità', della concretezza e dell'essenzialità». Trattare queste affermazioni come meriterebbero impegnerebbe molto spazio, tanto più che nella fitta trama dei capitoli che compongono il libro esse non si trovano mai espresse perentoriamente, collocate nel bel mezzo di digressioni che quasi sempre fanno offrire spunti continui e ulteriori di discussione. Anche se di sfuggita, va menzionata almeno l'affermazione secondo cui il continuo riferimento al 'senso' delle cose si configurerebbe in Campanella come richiamo alla «logica delle cose [stesse] e non alla loro immaginazione», motore di una scrittura che però, in quanto scossa da una onnipresente «tensione metaforica», rende impossibile il tentativo di «cogliere i limiti tra il sensibile e l'immaginario, il vero della realtà o dell'animo». Nella visione critica di Tuscano, Campanella – «scrittore ragionante», «scrittore di certezze», «nemico delle astrazioni», autore di pagine che raramente riuscirebbero «faticose, o, peggio, ampollose, al lettore moderno» – va combattendo una battaglia di pensiero nella quale si affrontano genio e ingegnosità, ovvero un parlare rigoroso e un motteggiare ricco «di lenocini, di sbavature o di belletti». La realtà, dunque, è che attraverso la questione della lingua, Tuscano intende spingere i suoi lettori a ragionare sopra i termini di conciliabilità di un pensiero come quello di Campanella con l'orizzonte intellettuale della cultura del primo Seicento, specialmente cattolica, nella quale appunto erano in auge modi di sentire affatto avversi a quelli propri dello Stilese. Considerate da questo punto di vista, a lasciare un segno non momentaneo nella mente del lettore sono soprattutto le pagine del libro dedicate all'analisi del significato dell'utopia campanelliana e dell'«ansia fortissima di palingenesi» che pervade la produzione poetica.

L.G.



L. Bolzoni, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Einaudi, Milano 2002, XIII-250 pp.

Ricollegandosi alle indagini svolte nel precedente *Le stanze della memoria* (Einaudi, 1995) e ad altri suoi studi relativi al tema, Lina Bolzoni individua nel paradigma della tradizione mnemotecnica classica e medievale il fattore che consente di ricordare una serie di forme espressive affacciate nell'ultimo scorcio del Medioevo e la cui stretta complementarità sembra finora sfuggita alla critica. Il materiale considerato dall'autrice va dal ciclo di affreschi del Camposanto di Pisa alle raccolte di prediche in volgare di Giordano da Pisa, Bernardino da Siena, Girolamo Savonarola; dalle profezie di Gioachino da Fiore a libri di devozione come il *Colloquio spirituale* di Simone da Cascina; dai *Bilderbücher* misti di parole e figure che si affermano in età carolingia alle tecniche di scrittura di un Petrarca e di uno Jacopone da Todi. A legare questi prodotti a prima vista eterogenei è il ruolo decisivo che vi svolge il gioco delle immagini, il loro costituirsi come un ben architettato articolarsi di figure iconiche. Tale linguaggio figurale ha una precisa fun-

zione: dipinte, miniate, o semplicemente evocate dalla parola le immagini si caricano di efficacia spirituale e sono destinate a imprimersi nella memoria del fruitore, guidandolo, nel loro concatenarsi, lungo un percorso prefissato di elevazione morale e religiosa o semplicemente di conoscenza. In questo quadro, scrittura e figurazione pittorica si precisano come veicoli di uno stesso codice, rivestendosi di senso l'una in rapporto all'altra. Tale è anzi la loro congruenza che un identico messaggio può presentarsi in ambedue le forme: in un passaggio del suo libro l'autrice rievoca l'emozione da lei provata, «incredibile solo a chi non ha sperimentato le croci e le delizie della ricerca», nel constatare l'esatto parallelismo tra la struttura compositiva del *Colloquio* di Simone e quella di una miniatura del Duecento, incontrata quasi per caso in un manoscritto della British Library. La scoperta di questo comune codice espressivo consente a Lina Bolzoni di unificare campi di indagine rimasti a lungo separati, gratificando il lettore del piacere intellettuale che è dato provare quando ciò che appare a prima vista individuale e idiosincratico trova infine collocazione nella cornice unitaria di un sistema. Viene spontaneo osservare come la descrizione che nella *Rete delle immagini* è data delle *imagines agentes* della mnemotecnica, descrizione che ne sottolinea la funzione di schemi costitutivi dell'esperienza, capaci di plasmare la percezione che il soggetto si viene facendo della realtà fisica e morale, ne mostri la riconducibilità a un concetto tipico dell'ambiente da cui ha origine il genere di ricerca condotta dall'autrice, e cioè il concetto cassireriano di forma simbolica. Nella *Rete delle immagini* la documentazione tratta dalle fonti letterarie è affiancata da quella iconografica, con numerose figure nel testo e tavole a colori. La scrittura dell'autrice, di irrepressibile limpidezza, sul modello dell'attuale prosa scientifica anglosassone, è resa particolarmente brillante dalla pregnanza delle formulazioni con cui, nei punti nodali del testo, sa condensare l'essenziale dei concetti in questione.

M.L.B.



G. B. Della Porta, *Teatro*, t. II, a cura di R. Sirri, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, xxv-546 pp.

A distanza di due anni esce il secondo tomo del XV volume (per il primo tomo si rinvia a questa rivista, VII, 2001, p. 296) dell'Edizione Nazionale delle *Opere* di Della Porta a cura di R. Sirri. Il presente tomo, anch'esso dedicato al teatro, racchiude cinque delle quattordici commedie attualmente attribuite a della Porta: l'*Olimpia*, la *Fantesca*, la *Trappolaria*, la *Cintia*, la *Carbonaria*. Esse furono pubblicate dall'autore o con il suo consenso tra il 1589 e il 1601. E anche queste commedie furono già edite dallo stesso curatore nel 1980 (tra l'altro Sirri pubblicò nel 1989 un grosso volume, *Sul Teatro del Cinquecento*, che raccoglieva un notevole numero di saggi dedicati a questo autore). Una breve, ma densa introduzione passa in rassegna la storia editoriale delle commedie (non esistono autografi e l'edizione critica è stata esemplata sulla *princeps* di ciascuna opera e sulle edizioni successive) e fornisce notizie sul favore del pubblico che accompagnò la rappresentazione di queste opere. L'attività di autore teatrale non fu prevalente in questo poliedrico rappresentante del rinascimento meridionale, anzi inizialmente fu vissuta come un *divertissement* dalla sua occupazione scientifica e intellettuale. Solo successivamente l'A. fu assorbito da un maggior interesse verso il mondo teatrale, forse

anche grazie ai larghi consensi che man mano raccoglieva. Ebbe comunque il della Porta l'intento di riformare, anche se limitatamente, il teatro rinascimentale napoletano. Infatti l'impiego del plurilinguismo codificato in soluzioni linguistiche fissate sulla scena, piccole e diverse soluzioni teatrali di temi e motivi rispetto alla topica della commedia dell'arte, oltre ad un debole distacco dai modelli classici, conferiscono a queste commedie una certa originalità soprattutto nel registro linguistico che se da un lato sente gli effetti della tensione letteraria, dall'altro avverte anche spinte popolari funzionali alla teatralità e alla spettacolarizzazione della rappresentazione.

A.P.



A. De Vinci, *Fra le letture del giovane Tommaso Campanella*, Qualecultura-Jaca Book, Vibo Valentia 2002, 133 pp., con 9 figg. a colori nel testo.

Il volume è il risultato dell'indagine che Antonella De Vinci ha condotto, con pazienza ed entusiasmo, sui libri superstiti della biblioteca del Convento domenicano dell'Annunziata di Nicastro, convento presso il quale il giovane Campanella condusse i propri studi tra il 1586 e il 1588, per poi farvi brevemente ritorno nel 1598. Ad una prima parte di carattere introduttivo, in cui sono delineate la storia e le modalità della lettura fra Cinquecento e Seicento (pp. 17-33), segue la ricostruzione delle vicende dello Studio domenicano di Nicastro ed in particolare della 'libreria' ad esso annessa (pp. 35-73). L'esame dei volumi provenienti dal fondo antico originario e delle numerose tracce di lettura ancora in essi visibili ha condotto l'Autrice a formulare l'ipotesi che «alcune di queste serie di postille manoscritte possano appartenere alla mano di un lettore eccezionale come Tommaso Campanella, sebbene non si conosca nessun autografo risalente a quest'età dello Stilese...» (p. 69). Intorno a tale ipotesi è costruita la terza e conclusiva parte del saggio (pp. 75-123), in cui all'analisi dei *marginalia* e delle sottolineature rinvenute si affianca il tentativo di rintracciare possibili nessi e corrispondenze nell'intera opera campanelliana. È questo il caso, ad esempio, dell'esemplare della *Ars versificatoria* di Joannes Despauterius, le cui annotazioni marginali rimandano a precisi luoghi della *Poetica* (pp. 87-88), o delle *Vitae Caesarum* di Svetonio, la cui lettura sarà ricordata nel *Syntagma* (p. 100). Ma la sezione che non mancherà di suscitare l'interesse degli studiosi è senza dubbio quella dedicata all'esame delle edizioni di Aristotele e dei suoi commentatori (pp. 104-116), con la segnalazione del rinvenimento, in alcuni volumi, di note della mano di un giovanissimo Campanella. Ci limitiamo a segnalare le postille presenti nel *Tomus secundus* degli *Opera* stampati a Lione nel 1549, dove – oltre ad alcune osservazioni polemiche che non possono che richiamare quell'ammonimento «Campanella, Campanella, tu non farai bon fine!» che sarebbe stato pronunciato proprio a Nicastro da un suo maestro (Amabile, *Congiura*, III, doc. 278, p. 199) – sono visibili anche numerose sottolineature che è possibile mettere in rapporto con testi campanelliani, come nel caso di un brano del *De Historia animalium* sulla sensibilità della cute umana, collegato al capitolo «Ossa, peli, nervi, sangue e spirito, tutti sentire, contra Aristotele» del *Senso delle cose* (p. 106), mentre ulteriori corrispondenze sono rintracciabili nel *Physiologiae compendium*. L'insieme di tali segnalazioni e suggestioni non può quindi che rappresentare, come indica la De Vinci, «una sorta di invito, per la comunità

degli studiosi e degli appassionati campanelliani, ad una inaugurare una nuova stagione di ricerche», seguendo le «tracce lasciate dal filosofo... nei suoi anni di studio a Nicastro» (p. 7).

M.P.



V. Frajese, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Carocci, Roma 2002, 159 pp.

Il libro di Vittorio Frajese presenta i risultati di una matura riflessione sulle prime esperienze politiche di Campanella e sulla genesi del suo pensiero. In esso si trovano osservazioni significative in merito ai contenuti delle opere giovanili del domenicano e una coerente e ben giustificata ricostruzione delle drammatiche vicende della sua vita immediatamente precedente e successiva alla congiura anti-spagnola del 1599. La fase forse meno conosciuta della biografia di Campanella e le problematiche teoriche che si collocano all'origine del suo sistema filosofico sono qui sottoposte a un'analisi ravvicinata e serrata che non esita, in alcuni momenti, a mettere in discussione ipotesi storico-critiche ben accreditate. Le questioni campanelliane sulle quali Frajese avanza osservazioni a loro modo decisive sono quelle rappresentate dal nodo della formazione intellettuale del filosofo e dal problema del significato dei diversi usi che egli fece delle teorie politiche di Machiavelli. Nelle vicende culturali e processuali degli anni 1592-1598 – alle quali sfortunatamente si riferisce una porzione molto limitata della documentazione superstite – si celano i motivi di sviluppo di molta parte della successiva riflessione di Campanella. Frajese insiste nel sottolineare l'importanza del grave processo padovano e romano degli anni 1594-1595, terminato con la condanna all'abiura *de vehementi*, durante il quale si delinearono accuse di eresia e di ateismo. Egli sottolinea il fatto che l'esperienza padovana fu ricca di frequentazioni e di letture che molto dovettero incidere sull'evoluzione del pensiero di Campanella, producendo una vera e propria radicalizzazione delle sue idee. Durante e dopo di essa giunse in breve tempo a maturazione una prospettiva nella quale filosofia naturale e politica, profezia e magia si condizionarono a vicenda sotto la suggestionante pressione degli insegnamenti di autori come Machiavelli e Cardano. La convergenza di Campanella sulle idee del segretario fiorentino, in modo particolare, ebbe luogo intorno alla questione dell'identificazione di religione e politica, anche se si trattò di un'assimilazione di impostazioni teoriche che solo privatamente venne dichiarata in termini espliciti. L'assorbimento del linguaggio e delle concezioni politiche di Machiavelli pose comunque in crisi l'equilibrio già precario sul quale si reggevano i distinti caratteri della cultura del domenicano, producendo un sempre più lacerante conflitto interiore. Per Campanella si fece allora a poco a poco impellente la necessità di rendere conto dell'intero fenomeno culturale dell'ateismo, entro il quale si collocava anche il vasto campo di razionalità promanante dalle tesi di Machiavelli. Condizionata dai duri eventi della prigionia, questa stessa riflessione si volse quindi verso lo studio degli elementi profetici contenuti nelle Sacre Scritture e verso l'astrologia, individuandovi validi strumenti di interpretazione e di previsione della storia umana. Dallo sviluppo di quest'ultimo tratto della speculazione di Campanella emerse il suo millenarismo annunciante l'avvento del dominio universale del potere pontificio. Nel suo complesso, la vicenda personale del giovane Campanella viene interpretata dal Frajese come un

procedere da una prima deriva ateistica all'approdo in un naturalismo e in un profetismo dai tratti cristianeggianti.

L.G.



B. Gemelli, *Isaac Beeckman atomista e lettore di Lucrezio*, Leo Olschki, Firenze 2002 («Le corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite dal Rinascimento all'età moderna, Subsidia, 1»), 132 pp.

Raccogliendo le riflessioni sull'atomismo, principalmente nella versione lucreziana, che Isaac Beeckman consegna lungo più di un trentennio al suo diario o alla corrispondenza, Benedino Gemelli organizza il suo percorso interpretativo intorno a quattro nuclei: I) Riferimenti a Lucrezio; II) Immagini lucreziane; III) Riferimenti ad altri atomisti; IV) Terminologia; Modelli ed ipotesi di spiegazione dei fenomeni secondo la teoria atomistica e corpuscolare. La preziosa edizione del diario curata da Cornelius de Waard (*Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 a 1634*, 4 voll. pubblicati fra 1939 e 1953) e la corrispondenza, permettono di seguire lo stratificarsi delle osservazioni, delle note di lettura, dei resoconti di esperimenti condotti dallo scienziato che, pur promuovendo l'indirizzo di ricerca 'fisico-matematico', emblematicamente legato al sintagma che egli adotta, ha influenzato – pur non avendo pubblicato in vita alcuno scritto – personalità di prima importanza per lo sviluppo della scienza e della filosofia meccanicista come René Descartes o Marin Mersenne, contribuendo inoltre ad avviare le discussioni su nuovi autori quali Francis Bacon. Il volume postumo che il fratello di Beeckman – Abraham – pubblica nel 1644, *Mathematico-physicarum, quaestionum, solutionum Centuria*, in cui è raccolta una scelta di brani tratti dal diario, è la sola fonte a stampa della prima metà del Seicento di cui si dispone. Privilegiando il diretto confronto dei testi di Beeckman con le fonti classiche (Lucrezio prevalentemente, ma anche Galeno per le questioni legate alla medicina e alla fisiologia), Benedino Gemelli analizza concisamente le discussioni riguardanti il magnetismo, la finitezza delle forme atomiche, lo *spiritus*, la divisibilità all'infinito del moto e del tempo, le proprietà del vento, in cui Lucrezio è esplicitamente discusso e anche confutato dallo scienziato olandese che presenta le sue teorie sempre in maniera originale e aperta, rivendicando la sua indipendenza su precisi aspetti scientifici (per esempio i simulacri, la visione, il suono). Un atteggiamento critico nei confronti dell'autore del *De rerum natura* che è testimoniato, nel volume pubblicato nel 1644, dai paragrafi dedicati a: «Lucretius refutatus». L'analisi prosegue nella sezione dedicata alle immagini lucreziane incentrandosi su questioni quali l'esistenza del vuoto intermisto, la velocità della luce e del suono, la conciliazione fra creazionismo e atomismo. L'originalità della riflessione condotta da Beeckman sull'atomismo rispetto ad altri autori di cui studia le opere – come Francis Bacon o Sébastien Basson – è presentata nella terza sezione, mentre a un'attenta riflessione terminologica è dedicata l'ultima parte del testo. Lo studio dei brani in cui compaiono i termini *textura*, *ordo*, *positio*, *dispositio*, *situs*, *positura*, *positus*, *figura*, *primordia*, *pricipia*, *elementa*, *homogenea*, *minima naturalia*, *reflectio*, *resultatio* consente di tracciare una mappa terminologico-concettuale in cui emerge l'originalità della riflessione dello scienziato olandese rispetto alle sue fonti antiche e recenti.

C.B.



Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto (Venezia, Sale Monumentali della Biblioteca Nazionale Marciana, 31 maggio-15 settembre 2002); catalogodella mostra in 2 voll a cura di C. Gilly e C. van Heertum, Centro Di, Firenze 2002, 588, 334 pp.

Organizzata dalla Bibliotheca Philosophica Hermetica di Amsterdam in collaborazione con la Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, la mostra intende documentare l'influenza di Ermete Trismegisto sulla cultura e sulla scienza europee dal 1400 al 1700. A Carlos Gilly si deve il progetto scientifico dell'iniziativa, che si ricollega alla mostra fiorentina su *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto* (tenutasi nell'ottobre 1999 alla Biblioteca Medicea Laurenziana) e ne costituisce l'ideale proseguimento. Inizialmente programmata fino al 27 luglio ma successivamente prorogata fino al 15 settembre 2002, l'iniziativa ha avuto notevole risonanza. In occasione della mostra si sono esposti un centinaio fra manoscritti, testi a stampa e documenti, nonché una raccolta di alambicchi, crogiuoli e antichi strumenti alchemici provenienti dalla collezione di Paolo Lucarelli. Il voluminoso catalogo, con una veste grafica di ottima qualità, trae origine dalla mostra ma non si esaurisce in essa, e testimonia la passione e l'energia con le quali Joost Ritman – fondatore della Bibliotheca Philosophica Hermetica – e Carlos Gilly si dedicano da anni all'approfondimento dell'ermetismo e dei temi a esso collegati. Il primo volume raccoglie vendite contributi di studiosi di varia provenienza e competenza, che guidano il lettore lungo tre secoli di storia europea alla scoperta dell'influsso, ampio e variegato, esercitato da Ermete Trismegisto. Antonio Rigo illustra la florida trattatistica ermetica dell'ultima Bisanzio, mentre Jean Letrouit presenta l'edizione (con traduzione in francese) di un testo greco, il discorso di Zosimo di Panopolis, tratto da uno dei più celebri codici di proprietà del Bessarione (*Marcianus graecus* 299). Il saggio di Cesare Vasoli introduce nell'atmosfera dell'ermetismo veneziano, mettendo in risalto soprattutto le figure di Francesco Giorgio Veneto, Giulio Camillo Delminio e Agostino Steuco, ed è completato dal contributo di Marino Zorzi sulla presenza di Ermete Trismegisto nelle biblioteche veneziane. La diffusione della cultura magica ed ermetica fra i ceti meno dotti è invece ricostruita da Federico Barbierato sulla base dei processi dell'Inquisizione dal Cinquecento al Settecento. I successivi saggi di Carlos Gilly, Thomas Hofmeier e Anna Laura Puliafito sono dedicati ad alcuni dei più significativi protagonisti del dibattito europeo sull'ermetismo: Alexander von Suchten, Petrus Severinus, Theodor Zwinger, Thomas Erastus, John Dee, Andreas Libavius, Francesco Patrizi da Cherso, Johann Arndt, Philippe Du Plessis Mornay, Athanasius Kircher, Isaac Casaubon. Gli autori presentano temi tuttora al centro del dibattito storico-scientifico e talvolta suggeriscono prospettive di lettura alternative, come nel caso della figura, molto ammirata e spesso mitizzata, del gesuita Athanasius Kircher, che Gilly ricostruisce in chiave molto meno lusinghiera nel suo saggio intitolato provocatoriamente *Ermetismo per turisti*. Le 95 schede del secondo volume del catalogo accompagnano invece tutto il percorso della mostra, illustrando in dettaglio (e con utilissimi rimandi bibliografici) tutto il materiale esposto. Punto di partenza sono i preziosi manoscritti greci del cardinale Bessarione, dalla cui biblioteca nacque la Marciana, e i numerosi codici ermetici che testimoniano la diffusione del neoplatonismo a Venezia. Si passa poi alle prime stampe delle traduzioni ficiniane, mentre la sezione centrale segue i nuovi impulsi dati all'ermetismo da teosofi e paracelsiani, in un itinerario che si snoda attraverso tutta l'Europa, da Giordano Bruno (di cui la Bibliotheca Philosophica Hermetica possiede diciotto cinquecentine originali) a John Dee, da Mersenne a Böhme, da Campa-

nella a Khunrath, da Casaubon a Croll. La parte conclusiva del percorso è incentrata sui delicati rapporti fra Inquisizione e magia a Venezia e sulla rinascita tardo seicentesca del movimento rosacrociano, le cui radici affondano proprio nel territorio della Serenissima, ma l'ultima parola è lasciata a un manoscritto alchemico-teosofico di fine Settecento, contenente le misteriose *Figure segrete dei Rosacroce*, due delle quali impreziosiscono la copertina del catalogo. L'intricata vicenda di questo testo attende ancora di essere chiarita, e il visitatore/lettore, al termine del percorso, diviene consapevole di esserne soltanto all'inizio e di avere davanti a sé ancora molti, appassionanti interrogativi.

L.B.

Hanno collaborato alla redazione delle schede bibliografiche e di «Giostra» del presente fascicolo: Laura Balbiani, Massimo L. Bianchi, Claudio Buccolini, Eugenio Canone, Germana Ernst, Hilary Gatti, Delfina Giovannozzi, Luigi Guerri-
ni, Armando Maggi, Margherita Palumbo, Alfonso Paoella, Florence Plouchart Cohn, Pietro Secchi.

* *
*

Questo fascicolo è stato chiuso il 30 ottobre 2002.

SPHAERA



GIUSEPPE BEZZA

APPUNTI PER UNA STORIA
DELL'ASTROLOGIA NEL RINASCIMENTO.
IN MARGINE AD UN RECENTE LIBRO SU CARDANO

È recentemente uscito in traduzione italiana il volume di Anthony Grafton su Gerolamo Cardano, apparso in inglese nel 1999¹. Questo libro è dedicato ad uno dei molti aspetti di Gerolamo Cardano, uomo del Rinascimento: l'astrologia. Il lettore non troverà qui una trattazione sul matematico e sul filosofo Cardano, se non laddove il discorso investe la magia naturale, e solo qualche accenno sul medico Cardano, nonostante il Nostro amasse definirsi tale. In realtà, Grafton sottolinea in più punti le simiglianze epistemologiche e gli intrecci operativi tra medicina e astrologia nel Rinascimento. Tuttavia, una discussione sulla teoria umorale di Cardano, ovvero del come il Cardano astrologo e il Cardano medico considerassero l'influsso dei corpi celesti sugli umori del corpo umano, o del come Cardano accordasse la diagnosi medica alla teoria, astrologica e medica insieme, dei giorni critici, è di fatto assente. Grafton ha costruito un libro che ci dà un'immagine complessa di Cardano, e che diviene, nel corso della sua analisi, via via più contraddittoria, ricordandoci il giudizio lapidario che ne diede Francesco Sanchez agli inizi del XVII secolo: «Il più dotto filosofo e medico della sua epoca e, al contempo, affatto irrazionale e più delirante che saggio»². Questa complessità del Cardano, le contraddizioni del suo pensiero, che provengono, come scrisse Garin, dal non aver «mai pacificato nella sua mente le tendenze naturalistiche e le ispirazioni neoplatoniche, le esigenze scientifiche e i sogni speculativi»³, sono evidenti anche nella sua opera astrologica, di cui Grafton mostra l'evoluzione: dal primo pronostico pubblicato in volgare alle raccolte di oroscopi fino al commento alla *Tetrabiblos* di Tolomeo.

La parte migliore del libro di Grafton risiede nella descrizione dell'ambiente intellettuale in cui si muoveva l'astrologo della prima metà del XVI secolo. Nel caso del Cardano, ad esempio, i suoi contatti con gli intellettuali della Riforma, con Andreas Osiander, con Gioacchino Retico. Ben documentati sono i rapporti di collaborazione e di competizione con gli astrologi del suo tempo, in particolare con Luca Gaurico, raccontati con taglio da cronachista, agile e piacevole. Ma

1. Anthony Grafton, *Il Signore del tempo. I mondi e le opere di un astrologo del Rinascimento*, trad. it. di L. Falaschi, Roma-Bari 2002, ix-341 pp. Sull'edizione inglese (*Cardano's Cosmos. The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*, Cambridge, Mass., London, 1999) cfr. G. Gigliolini, *Hermeneutics of 'divinatio' in Cardano's medicine and astrology*, «Bruniana & Campanelliana», VI (2000), pp. 230-236.

2. *De divinatione*, in *Opera*, Lugduni 1636, p. 46.

3. *Storia della filosofia italiana*, II, Torino 1966, p. 627.

manca un'analisi delle ragioni che spinsero Cardano a voler rinnovare l'astrologia, facendone, come amava dire, una parte congetturale della filosofia. In realtà, tra i motivi dei rapporti del Cardano con gli intellettuali della Riforma vi era anche la condivisione della necessità di un rinnovamento dell'astrologia in senso tolemaico. E questo rinnovamento nacque nel circolo melantoniano di Wittenberg nei primi anni del Cinquecento, con l'abbandono di una concezione dell'astrologia limitata al contesto della filosofia scolastica ed altresì con il rifiuto della trattistica araba che, agli occhi di Melantone, urtava contro il progetto di un'astrologia in quanto parte della fisica. Ma su questo punto Grafton nulla ci dice, se non che Melantone era un *aficionado* dell'astrologia.

L'adulazione del principe, gli intrighi di potere, l'uso propagandistico dell'astrologia sono i temi ricorrenti del libro. Grafton avrebbe potuto dire del Cardano quello che Lutero disse degli astrologi: giocatori di dadi che si vantano solo dei colpi da dodici. Sono i fatti di costume, gli interscambi culturali, le pratiche operative dell'astrologo, che intervengono o prima o dopo l'opera medesima, che Grafton intende descrivere. Nel primo capitolo, egli costruisce un'analogia suggestiva tra l'astrologo (sia classico, sia rinascimentale) con l'economista delle nostre società sviluppate. Come l'economista, l'astrologo cerca di ordinare i caotici fenomeni della vita quotidiana accomodandoli a modelli quantitativi rigorosamente definiti. È questo un processo che va dal particolare all'universale e contravviene quindi alla base stessa su cui si fonda la previsione. Descrive tuttavia, secondo Grafton, il *modus operandi* dell'astrologo praticante, il suo bisogno primario di circoscrivere le difficoltà, di salvare se stesso e la sua arte dagli innumerevoli errori cui andava necessariamente incontro.

Questa immagine dell'astrologo si accompagna all'accettazione della teoria di G. Lloyd, che V. Nutton e T. Barton hanno recentemente applicato alla divinazione e all'astrologia del mondo antico: sia l'astrologo che il medico non sono alla ricerca della verità, ma del potere, e il loro scopo ultimo è ottenerlo mediante lo sviluppo di strategie retoriche di persuasione e di dominio. In questo quadro, la complessità dell'astrologia, ai tempi di Tolomeo come di Cardano, non sarebbe che una barriera eretta davanti al profano. È però evidente che un simile approccio non può condurre a nessun risultato positivo riguardo allo statuto epistemologico dell'arte apotelesmatica.

Lo studioso che affronta una questione o un complesso di questioni astrologiche si trova di fronte ad alcune difficoltà che lo inducono ad operare una scelta. Le difficoltà consistono nel complesso intreccio che l'astrologia presenta, da sempre, con le scienze e le arti. Questo intreccio è tale che non è possibile trattare compiutamente dell'astrologia, vuoi di un suo periodo storico, vuoi di una personalità dell'arte, vuoi infine di una sua particolare tecnica, se non in un ambito interdisciplinare. Ma di siffatte trattazioni ci mancano gli esempi e possiamo dire che la loro assenza dipende, in ugual misura, da due ostacoli: un pregiudizio di fondo, che inclina a considerare l'astrologia come un'arte fallace, e la difficoltà di poter padroneggiare più campi del sapere. Riguardo al primo ostacolo, si può dire che non è invalicabile, epperò durevole, sebbene sia ora più, ora meno forte,

a seconda del succedersi delle scuole di pensiero e di indagine storica. E d'altronde, nella tarda antichità, come nel Medioevo, gli astrologi sono stati spesso dipinti come *fallaces, deceptores, seductores*. Ma più grave è il secondo ostacolo, che costringe appunto lo studioso ad una scelta, che non potrà che risultare riduttiva. Si può infatti trattare dell'astrologia da un punto di vista strettamente astronomico. Questa strada è stata percorsa da Otto Neugebauer e da molti altri studiosi. Le posizioni planetarie, le computazioni dei gradi eclittici che sorgono e che culminano, in un *thema* greco o in una *nativitas* medievale ci offrono innanzitutto informazioni sulla diffusione, nel tempo e nello spazio, di un particolare procedimento matematico astronomico. D'altra parte non è possibile comprendere il nascere di date tecniche astrologiche, e la loro natura, quali ad esempio i modi dei transiti dei pianeti superiori (*mamarr*) o la librazione delle due eclittiche, senza conoscere i parametri del *Sindhind*, i mutui rapporti tra l'astronomia araba e l'indiana, la trepidazione dell'ottava sfera. Si può poi trattare di astrologia da un punto di vista storico, seguendone lo sviluppo nell'ambito della storia culturale dei popoli, in modo generico o comparativo. Ed è questa la strada più comunemente battuta. Si possono ancora studiare i rapporti dell'astrologia, l'origine dei suoi fondamenti e *praecepta*, con la filosofia, la teologia, la scienza dell'armonia, la logica, la medicina. Si può infine seguire un approccio interno: studiare l'evoluzione delle tecniche dell'apotelesmatica, i modi della loro acquisizione e trasmissione, predisporre cataloghi ed edizioni critiche dei trattati manualistici, introduttivi, apologetici. Questa strada, aperta un secolo fa da Bouché-Leclercq, Boll, Cumont, è rimasta sostanzialmente limitata all'ambito della cultura dell'età tardo-antica. Di tutte queste vie, le ultime due sono quelle di cui si ha minore notizia ed esperienza.

Dal canto suo, il libro di Grafton non entra nel merito di una trattazione epistemologica dell'astrologia, né nelle sue fasi storiche, né nei suoi procedimenti e tecniche. Il capitolo II (*La pratica dell'astrologo*) si limita ad una rassegna che non può che essere incompleta e stereotipata. L'assenza di una discussione delle tecniche astrologiche impedisce di seguire lo svolgersi della formazione del Cardano astrologo, che è per contro documentato e di grande interesse. Nell'accettazione o nel rifiuto di un dato teorema dell'astrologia è possibile tracciare il percorso del suo pensiero, giacché la scelta del fatto astrologico muove, nel Cardano, da motivazioni sia astronomiche, sia filosofiche. Qui sta certo un difetto del libro di Grafton, che non può evitare errori, fraintendimenti, banalizzazioni. Ci limitiamo ad un breve elenco a mo' di esempio. Nel giudizio sulla natività di Filiberto Vernat, il Campanella non discute «gli effetti di ciascuna casa dello zodiaco» non accoglie la prassi che procede *secundum titulos duodecim domorum*, che gli intellettuali del Rinascimento definiscono come il metodo comune agli Arabi, Indiani e Persiani⁴, poiché segue invero una metodologia tolemaica che è affatto diversa; neppure tratta di «il diverso influsso delle posizioni dei pianeti rispetto

4. Cfr. la prefazione di Joachim Heller a *Albohali Arabis Astrologi... de iudiciis Nativitatum liber unus...*, Noribergae 1549, cc. 23.

alle 'revoluzioni' annue»⁵, ma dà un elenco ragionato delle *directiones*, dei *promissores* e dei *significatores*. Trattando delle geniture di Giulio II e di Angelo Poliziano, l'autore sembra non sapere che cosa sia il *dominus horoscopi*⁶ e crede che Cardano usi di quella *extraordinary freedom* nella lettura dei cieli che – Grafton ne è certo – lo caratterizza. Al contrario, di una certa libertà, lontana da uno spirito critico, si rende responsabile l'autore nelle citazioni: veniamo informati che il successo nelle lettere di Costanzo Simi bolognese è stato propiziato dal sorgere dei Gemelli, e ci viene detto che la morte perinatale è significata dalla Luna sotto l'orizzonte⁷, condizione peraltro ritenuta ottima dall'antico folklore contadino per l'imbottigliamento del vino. In entrambi i casi, le citazioni essendo troncate, gli esempi risultano inutili e le poche parole informative del giudizio sono scelte da Grafton solo per necessità, diciamo così, sintattica. Ma se l'autore giudica superfluo informarci degli aspetti tecnici dell'arte apotelesmatica del Cardano, perché non tacerli del tutto? In questo modo si banalizza il testo citato, si crea ambiguità. Esempi simili si trovano a p. 105, dove Venere è detta essere «in stretta congiunzione con la coda del drago in Capricorno» nella genitura dell'infelice ninfomane Veronica, e però il testo di Cardano è assai diverso. A volte, la non conoscenza delle tecniche e del lessico porta ad inevitabili errori. Che senso dare alla frase: «Coloro che hanno i luminari nelle proprie costellazioni hanno invariabilmente gli occhi quasi bianchi...» (p. 138)? Il termine *constellationes* di Cardano traduce qui il greco *systraphai*, che possiamo intendere sia come *nebulae*, sia come minuti asterismi, quali la cascata d'acqua dell'Acquario o le stelle a forma d'edera della Chioma di Berenice. Sarebbe stato un male minore tradurre con *clusters*. A p. 192 ss., la descrizione dell'interpretazione cardaniana della natività di Cristo risulta incomprensibile. A parte l'ambiguità del segno levante (Vergine o Bilancia?) e di quello culminante (perché l'equinozio d'autunno?), il punto centrale del Cardano viene sottaciuto. Sarebbe stato necessario un opportuno rimando alla teoria della trepidazione dell'ottava sfera, almeno secondo l'esposizione che si trova nelle *Tavole Alfonsine*.

Dobbiamo infine notare che, se fra i tratti pregevoli del libro vi è il puntuale riferimento alle fonti dirette, i nomi arabi, come 'Alī ibn Riḍwān o Abū 'Alī Yaḥyā ibn Ghālibal Ḥayyāt, potrebbero essere dati non soltanto nella loro trascrizione medievale, ma anche nella loro corretta traslitterazione, e che il commento manoscritto alla *Tetrabiblos* di Tolomeo di Corrado Heingarter altro non è che una copia lievemente modificata del commento del medico egiziano ibn Riḍwān, come può risultare palese ad una sua lettura. Ma questi errori sono la diretta conseguenza di difetti più generali, che sono sotto gli occhi di tutti gli studiosi del Medioevo e del Rinascimento: l'estrema povertà di edizioni critiche di testi astrologici e l'assenza di una loro catalogazione ragionata.

5. A. Grafton, *Il Signore del tempo*, cit., p. 45.

6. Ivi, pp. 108, 113.

7. Ivi, p. 92.

JOE FALLISI

«MAGNUS SCIENTIARUM DEPRAVATOR».
CAMPANELLA E L'EMISFERO AUSTRALE

Sembra di sentirlo, sembra di vederlo il livido Morin, dall'alto della sua albagia, mentre scaglia tuoni e fulmini sui malcapitati – e ignari – Tolomeo, Cardano, Campanella, «astrologi nomen affectantes». Primo fra tutti, appunto, Tolomeo, che delle divisioni dello zodiaco «causas ignoravit», così come il suo discepolo Cardano. Quanto a Campanella: «magnus scientiarum depravator (quod dictum velim ad cautelam ingeniorum qui eius libris novitatum plenis delectantur), errorem Cardani ampliavit»¹. Eppure, così brillano splendidi nel cielo gli astri immortali di Tolomeo, di Cardano, di Campanella, come un baluginio sempre più fioco emana dalla stella di Morin. Falso innovatore, vero oscurantista, Morin de Villefranche non seppe riconoscere le eccezionali scoperte scientifiche dei suoi contemporanei; e nello stesso tempo ebbe la smisurata pretesa – in questo vero uomo moderno –, miseramente fallita, di far tabula rasa della tradizione, in specie delle varie finzioni introdotte nell'astrologia dai caldei e dagli egiziani² e in seguito dagli arabi, e di fondare la *vera* astrologia, la *sua* astrologia, francese e cristiana³.

Il rimprovero da lui mosso così aspramente al Cardano suona in realtà a onore dell'ingegno di quest'ultimo. Il grande matematico-medico-filosofo di Pavia aveva sostenuto, in base alla dottrina tolemaica, che si dovessero invertire le dignità planetarie dei temi eretti per l'emisfero Sud⁴, questione che già ai suoi tempi cominciava a porsi non più solo in termini teorici. Di qui la reazione sdegnata di Morin, certissimo del valore assoluto, imperante allo stesso modo e nello stesso

1. J.-B. Morin de Villefranche, *Astrologia gallica principijs et rationibus proprijs stabilita*, Hagae Comitum 1656, l. XV, cap. 1, p. 330a-b.

2. Ivi, prefazione al l. XXI.

3. Morin dedica la sua *Astrologia gallica* direttamente al «Re dei Re, Cristo Signore», ringraziandolo di non averlo fatto diventare un eretico.

4. Cfr. G. Cardano, *Commentariorum in Ptolemaeum de Astrorum iudicijs Libri IV*, cap. 16, in *Opera Omnia*, Lugduni 1663, t. V, p. 152b. Cfr. le considerazioni analoghe di Placido Titi (*Coelestis Philosophia*, Mediolani 1675, l. II, cap. 12, p. 217; *Tocco di paragone*, Milano 1992, pp. 93-94). Su Cardano astrologo vd. A. Grafton, *Il Signore del tempo. I mondi e le opere di un astrologo del Rinascimento*, Roma-Bari 2002. Dare ai segni, ovunque, il nome che è loro proprio, in relazione ai fenomeni che essi realmente esprimono, a me sembra decisamente preferibile che invertire le dignità planetarie. Capovolgere queste ultime e non i segni sarebbe come dire che il 30 luglio, nella fascia temperata dell'emisfero Sud, fa caldo... ma servono indumenti pesanti! Non è meglio affermare, invece, che si è nel mezzo dell'inverno, fa freddo e *perciò* bisogna coprirsi?

tempo su tutto il globo terrestre, dei segni zodiacali⁵. Le scoperte ed esplorazioni geografiche moderne, col loro corteggio, funesto per le popolazioni indigene, di preti, soldati e mercanti, avevano avuto inizio nel Quattrocento e, all'epoca di Morin (1583-1656), la maggior parte delle grandi missioni (Colombo, Vespucci, Vasco da Gama, Magellano, Drake, Barents, Hudson, Tasman) si erano già compiute. L'artiglio 'civilizzatore' dell'Occidente e del Nord del mondo si era posato, implacabile e insaziabile – e inarrestabile –, sul Mondo Nuovo e non avrebbe più lasciato la sua presa. Non deve stupire che un riflesso ideologico di questa enorme opera colonizzatrice, fondamento di tutto lo sviluppo successivo dei paesi e dei popoli conquistatori, si ritrovi anche all'interno del pensiero astrologico. È in effetti proprio nel Seicento, ad opera di Morin, che viene codificato in astrologia il dogma egemonico, ripreso dai moderni (tra i quali Boudineau⁶), secondo cui per l'emisfero australe valgono, sincronicamente, i medesimi segni e le stesse dignità planetarie vigenti in quello Nord. Quasi che, come estremo paradosso, nel momento storico in cui la *ratio* scientifica cominciava a mostrare la reale configurazione tanto del globo terrestre quanto del sistema planetario, si fissasse in modo definitivo una concezione astrologica del Sud del mondo totalmente rétro e, contro ogni evidenza matematica e sensibile, irrazionale. Per essa, la Terra non è, a tutti gli effetti, rotonda e non esistono due Poli elevati, Nord e Sud, cui devono riferirsi i due diversi emisferi, ma uno solo, il Polo Nord. Dal punto di vista fisico, nonché filosofico, tuttavia, nessuna preminenza può venir attribuita al Polo Nord e all'emisfero boreale rispetto al Polo Sud e all'emisfero australe. Anzi, può essere interessante notare che, secondo Aristotele, solo gli ipotetici abitanti dell'emisfero Sud godevano della posizione privilegiata, vedendo sorgere gli astri alla loro destra (per il mondo antico, così come per il Medioevo, la destra, il davanti e l'alto erano le parti-direzioni eccellenti)⁷.

Già Leone Ebreo, proprio sulla scia di Aristotele e ancora prima del Cardano, aveva osservato acutamente e candidamente nei suoi *Dialoghi d'amore*:

SOFIA. Ma in questo che dice Aristotile, che l'oriente è la destra del cielo e l'occidente la sinistra, m'occorre un dubbio: che l'oriente né l'occidente non è uno a tutti l'abitatori de la terra; anzi l'oriente nostro è occidente agli altri che abitano di sotto di noi, che si chiamano antipodi; e il nostro occidente è oriente a loro; e tutte le parti de la rotondità del cielo, dal levante al ponente, son a certi abitatori de la terra oriente e a cert'altri occidente. Qual adunque di questi orienti sarà la destra? e perché un più che l'altro? e se ogni oriente è destra, uno medesimo sarebbe destra e sinistra? Solvimi questo che mi par dubbioso.

5. *An signa zodiaci sint eiusdem naturae atque virtutis toto orbe terrarum* è il titolo del citato cap. 1, in cui Morin si occupa dell'argomento.

6. Cfr. A. Boudineau, *Bases scientifiques de l'astrologie pour le calcul et l'érection du thème*, Paris 1976 (pp. 84-85, 133-137), libro che è, peraltro, complessivamente, uno dei pochissimi manuali di valore prodotti dall'astrologia contemporanea.

7. Cfr. Aristotele, *De coelo*, l. II, 2, 285a, 3-20; 285b, 15 ss.

FILONE. Il tuo dubbio, o Sofia, non è molto facile d'assolvere. Alcuni dicono che quell'oriente ch'è destra del cielo, è l'oriente di quelli che abitano in mezzo de la lunghezza de l'abitazion del mondo, dal levante al ponente; perché credano che la metà de la longhezza sia abitata, o ver terra scoperta, e che l'altra sia coperta da acqua.

SOFIA. Quest'è vero.

FILONE. Non già che non è vero! Perché noi sappiamo che la maggior parte de la rotondità de la terra, dal levante al ponente, è scoperta; e che ognuna ha il suo oriente, e uno non debb'essere più la destra che l'altro; massimamente che, quel che a uno è oriente, è occidente a l'altro. E a questo modo un medesimo oriente sarebbe destra e sinistra, come hai detto. Per il che alcuni altri dicano che 'l segno Ariete è la destra del cielo, e il segno Libra la sinistra.

SOFIA. Per che ragione?

FILONE. Perché quand'il Sole sta in Ariete ha gran possanza: e si generano allor tutte le piante, e ringiovanisce il mondo; e quando è in Libra, tutte si vanno secando e invecchiando.

SOFIA. Se ben fusse così non per questo Ariete sarebbe la destra, poi che non è sempre in oriente, ma qualche volta in occidente; e quando è oriente ad uno, è occidente a l'altro. E Aristotile dichiara che l'oriente è la destra.

FILONE. Ben li reprovì: massimamente per ciò che non a tutti l'abitatori de la terra il sole è così benivolo e benefattore, quando si truova in Ariete. Perché quelli de l'altra metà de la terra, che abitano di là da l'equinoziale e veggono l'altro polo antartico, i quali si chiamano antictoni, ricevono il beneficio de la primavera quando il sole è in Libra, perché allora se li principia ad approssimare; e provano il mancamento de l'autunno quando è in Ariete, ché allora s'allontana da loro, al contrario di noi. Adunque la destra nostra sarebbe la loro sinistra. E pur la destra de l'animale con tutti è destra, e così la sinistra.

SOFIA. Senza dubbio è così: ché già ho inteso che quelli che abitano di là da la zona torrida hanno la primavera quando noi l'autunno; e hanno l'autunno quando noi la primavera⁸.

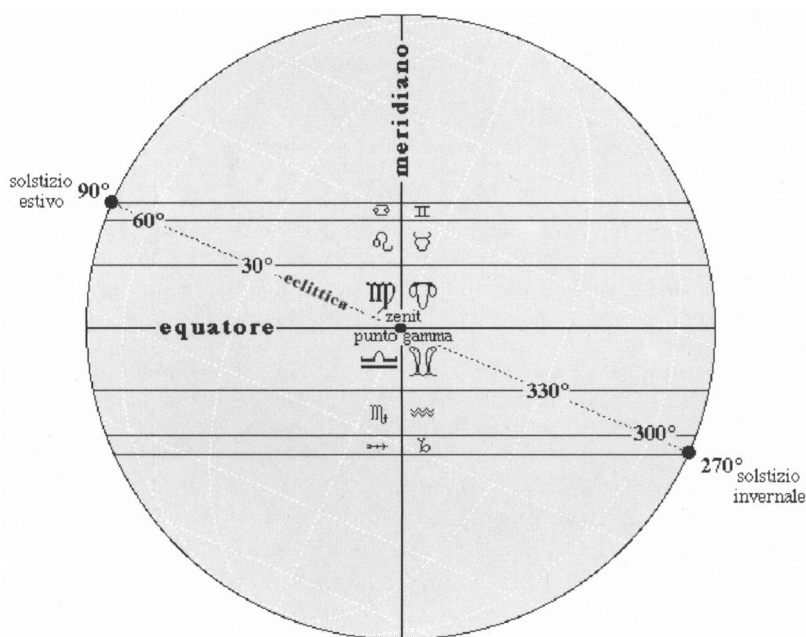
Di grande interesse il punto di vista del «magnus scientiarum depravator», secondo l'infelice definizione del borioso e codino Morin. Su questo argomento, e con particolare riguardo alla natura dei segni e delle dignità planetarie nella zona torrida, Campanella aveva scritto pagine ardite e penetranti, ancorché, per lui stesso, sicuramente provvisorie: ne diamo di seguito il testo e la traduzione italiana.

La tesi originale sostenuta dal filosofo-poeta di Stilo, anch'egli convinto, come Cardano, della necessità di invertire le dignità planetarie nei temi australi, parte dalla seguente premessa: i segni che raggiungono, ai tropici e nelle zone temperate, la maggior altezza meridiana (Cancro e Gemelli⁹), tra l'Equatore e i tropici non

8. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, Laterza, Bari 1929, pp. 87-88.

9. All'ingresso nel Leone il Sole ha la medesima altezza meridiana che all'ingresso nei Gemelli; ma, procedendo, il Sole nei Gemelli acquista un'altezza meridiana maggiore che nel Leone.

coincidono con quelli che hanno il semiarco diurno più lungo, al contrario di quanto avviene fra i tropici e il circolo polare artico/antartico; e vi è differenza di altezze meridiane anche all'Equatore (dove i segni che raggiungono la maggior altezza meridiana sono l'Ariete e la Bilancia¹⁰), però non di quantità illuminativa. La conclusione che ne trae Campanella è che in entrambe le fasce tropicali le altezze meridiane producono una specifica diversità qualitativa dei segni¹¹ e di tutto il complesso delle dignità planetarie¹². Ragionamento, il suo, effettivamente criticabile se si considera come causa dell'influsso *non* l'esclusiva altezza meridiana rispetto all'orizzonte (e quindi l'incidenza dei raggi), che dipende dall'arco illuminativo, dall'azimut, dai luoghi del sorgere e del tramontare, ma, anche e soprattutto, il moto in declinazione del Sole e la quantità dell'arco diurno, che ricomincia ad aumentare/decreocere non appena si vada oltre la soglia dell'Equatore.



Culminazione del Sole a 0° di ciascun segno.

10. L'altezza meridiana di un segno è uguale a $90 - |\varphi| + \delta$. Pertanto un segno passa allo zenit quando δ è uguale a $|\varphi|$.

11. La sua espressione «sotto l'equatore» non significa solo «sull'equatore», ma si riferisce anche all'intera zona torrida. È sul circolo massimo, tuttavia, che le distanze meridiane e zenitali dei segni boreali sono esattamente uguali e speculari a quelle dei segni australi. Ed è questo il concetto che esprime Campanella: «Invero, sotto l'equatore, l'accesso e il recesso [al vertice] sono simili e per luogo e per forze».

12. In effetti, il Sole, nelle zone temperate, raggiunge un'altezza meridiana maggiore nei Gemelli che nel Leone (cfr. nota 9), ma neppure Campanella ne muta il domicilio...

Finché vi è la possibilità di misurare il ciclo dell'illuminazione annuale, finché le porzioni del medesimo sono tra loro commensurabili, i dodecatemori, i dodici segni immateriali, possono e devono essere determinati secondo un unico principio, che a Nord e a Sud dell'Equatore si manifesta specularmente. L'ipotesi più verosimile è che il circolo massimo funzioni da autentico spartiacque: superata questa linea, i segni astrologici assumono integralmente e in ogni dove – comprese le zone tropicali – il loro valore specifico e le loro proprie dignità, riferendosi nell'emisfero Nord al Polo elevato boreale, nell'emisfero Sud al Polo elevato australe.

Ciò che appariva a Morin come una mostruosità teorica rimanda, viceversa, alla reale complessità e bellezza dei moti celesti e ai loro effetti, molti ancora da scoprire, sul mondo.

TOMMASO CAMPANELLA
ASTROLOGICORUM LIBRI

I. I, cap. VII, art. 3

De domibus planetarum erga subpolares et aequinoctiales et aequidistantes nobis ab aequatore incolas

1. His autem¹ qui habitant ultra aequatorem ad polum spectantes austrinum nobiscum aequidistantes ab aequatore, domus planetarum contrario se habent situ. Quia enim Luna illis propinquissima est in ♊, potenterque agit in corpora ibi inferiora, domus ♊ est Lunae; Solis vero Aquarius, quoniam licet propinquior in ♊, tamen in ♋ vis eius roboratur ex patientis impressione iam facta, quod Luna non facit quoniam velox est, Sol autem immoratur in uno signo 30 dies. Igitur quoniam Saturnus in ♊ et ♋ minus ibi valet, quoniam a luminaribus domus illae erga sua inferiora roboratae sunt, non autem erga nostra, propterea ♄ et ♅ sunt Saturni domus australibus populis. Igitur Mercurii erunt Sagittarius et Pisces; Veneris, Scorpius et Aries; Martis, Libra et Taurus; Iovis, Virgo et Gemini; eisdem sane rationibus conversis, quae supra. Hinc patet non esse symbolum planetis cum certis signis coeli, sed cum stellis convenientibus in colore et operatione, fortasse etiam cum figuris. Sed hoc non facit domicilium, nam in ♄ sunt plurimae stellae martiales, in ♃ paucissimae hoc tempore, nihilominus non est ♄ signum Martis, sed Mercurii. Ergo quoniam Sol, ubi imminet potentissimus, et Luna propinquissima faciunt effectus grandes, quales luminaribus conveniunt, propterea sunt domus luminarium ubicunque talis propinquitas et robur est eorum ad inferiora sua. Et quoniam ubi paulum distant, faciunt effectus convenien-

1. T. Campanella, *Astrologicorum l. VII*, Francofurti 1630, l. I, cap. 7, art. 3, in *Op. lat.*, vol. II, pp. 1124-1125.

tes Mercurio, agendo debilioribus viribus, idcirco illa signa talis distantiae dantur Mercurio et dicitur in eis gaudere Mercurius respectu subiectorum tali situi, quoniam ibi potest vires tales ostendere, quoniam luminaria sic affecere inferiora talia, ut calor Mercurii. Ubi vero magis distant, faciunt effectus convenientes calori Veneris, propterea Venus ibi potest et sortitur domum, respectu tamen inferiorum corporum, non sui. Et sic de caeteris, donec venias ad maximam distantiam in qua debilissimi caloris et pravi ob insuperabilitatem patientis, qualis nimirum Saturno congruit calor, edunt luminaria effectum. Idcirco distantissima signa cuique regioni Saturnus dicitur habitare ob dictas causas.

2. Subpolaribus vero populis eodem modo domus numerantur, nam Arctoia \odot et \odot sunt luminarium, ♄ et ♅ Saturni; Antarctoia vero e contra. Reliqua igitur ut in primis se habent.

3. At sub aequatore degentibus, ♄ et ♅ sunt domus Solis, quoniam ibi est validissimus illis; nec in ♄ et ♅ erit validior quam in ♄ et ♅ . Sicuti nobis est validior in \odot quam in \odot , quoniam ita auget actionem in ♄ et ♅ , sicut in ♄ et ♅ . Non autem sic in ♄ sicut in \odot erga nos, cum ibi accedat, hic vicini iam roboris vires duplicet. Sub aequatore autem accessus et recessus est par situ et viribus².

4. Saturno igitur dabuntur \odot et ♄ ³ sub aequatore, quoniam in illis minimas vires erga eos habet. Luna autem possidebit easdem cum Sole domos, quoniam ibi maxime imminet, nisi velis ♄ et ♅ Soli, vel dimidium horum, assignare; Lunae vero cardines ♄ et ♅ . Quod Aethyopes et Taprobani et Hispani, sub aequatore colonias possidentes, possunt melius per experientiam discere. Interim haec nos ita ratiocinamur.

5. Iovi et Veneri dabimus temperatiores partes signorum, Marti ferventiores, Mercurio luminaribus propinquiores. Nam signa integra illis distribuere tali in situ impossibile est. Necesse est ante et pone seu utrinque domos multiplicare iuxta dictam rationem et luminaribus non unam, sed duas assignare. Similiter caeteris pro distantia ab illis duobus oppositis ex accessu ad extremos saturninos.

2. Sulla linea dell'Equatore il Sole conquista lo zenit ai due equinozi (a 0° di Ariete e a 0° di Bilancia), superati i quali la sua culminazione avviene progressivamente in luoghi sempre più distanti dallo zenit («recesso»), fino a raggiungere una distanza massima ai solstizi. Dopo di che riprende il moto di avvicinamento («accesso») allo zenit. Questi due movimenti sono esattamente speculari, rimanendo il giorno sempre di dodici ore, ma variando l'altezza meridiana del Sole e la direzione delle ombre.

3. Perché corrispondono ai solstizi, ovvero ai due punti in cui il Sole è più lontano dallo zenit e che quindi più si convengono, nella visione di Campanella, a Saturno, pianeta freddissimo.

TOMMASO CAMPANELLA
ASTROLOGIA

I. I, cap. VII, art. 3

Dei domicili dei pianeti riguardo agli abitanti delle regioni subpolari ed equinoziali e a noi equidistanti dall'equatore

1. Quanto a coloro che abitano oltre l'equatore e che osservano il polo australe, essendo equidistanti rispetto a noi dall'equatore, hanno i domicili planetari in luogo contrario. Poiché invero la Luna è a loro vicinissima in Capricorno e agisce potentemente nei corpi ivi inferiori, il domicilio della Luna è il Capricorno, quello del Sole l'Acquario, dove, in verità, la sua potenza si rafforza per l'impressione già prodottasi sul soggetto recipiente, quantunque sia più prossimo in Capricorno. Questo non fa la Luna, in quanto è veloce, mentre il Sole permane nel medesimo segno 30 giorni. Inoltre, poiché Saturno in Capricorno e in Acquario ha, colà, minor virtù, essendo quei segni rafforzati dai luminari rispetto ai propri soggetti, non tuttavia rispetto a noi, Cancro e Leone sono le dimore di Saturno per i popoli australi. E per Mercurio saranno il Sagittario e i Pesci, per Venere lo Scorpione e l'Ariete, per Marte la Bilancia e il Toro, per Giove la Vergine e i Gemelli. Il tutto secondo i medesimi principii d'inversione summenzionati. Da qui è manifesto che i pianeti non hanno un rapporto con determinati segni del cielo, ma con le stelle che convengono loro per colore e per effetto e fors'anche con <alcune> figure [asterismi]. Ma non è ciò su cui si fonda il domicilio. Infatti nei Gemelli vi sono molte stelle marziali, in Ariete pochissime, al nostro tempo. E nondimeno i Gemelli non son segno di Marte, ma di Mercurio. Pertanto il Sole, laddove sovrasta potentissimo e la Luna vicinissima, producono grandi effetti quali convengono ai luminari. Per questa ragione, i domicili dei luminari sono laddove è data una simile vicinanza e forza loro rispetto ai loro propri inferiori. E laddove distano poco producono effetti che convengono a Mercurio, agendo con forze più deboli; e perciò quei segni che sono a tale distanza son dati a Mercurio e dicesi che in essi Mercurio si rallegra rispetto ai soggetti di tale luogo. E lì può manifestare tali forze, giacché i luminari impressionano gli inferiori così come il calore di Mercurio. Dove poi distano maggiormente, producono effetti che convengono al calore di Venere. Per questa ragione Venere in quei luoghi ha potenza e acquisisce domicilio, rispetto tuttavia ai corpi inferiori, non al suo proprio. E così per tutti gli altri, finché non giungi alla distanza massima in cui i luminari producono un effetto di debolissimo calore, e corrotto, per l'impossibilità del soggetto a recepire, il quale calore conviene senz'altro a Saturno. Pertanto, per le cause predette, diciamo che Saturno, in ciascuna regione, abita i segni più distanti.

2. Ai popoli subpolari i domicili risultano assegnati nel medesimo modo: agli artici il Cancro e il Leone sono dei luminari, il Capricorno e l'Acquario di Saturno; agli antartici il contrario. I domicili rimanenti si distribuiscono come già detto.

3. Ma a quelli che dimorano sotto l'equatore l'Ariete e la Bilancia sono domicili del Sole, poiché in questi segni è a loro efficacissimo, né è più efficace in Scorpione e Toro che in Ariete e Bilancia. Così come per noi esso è più valido in Leone che in Cancro, poiché accresce l'effetto, in Pesci e Vergine, come pure in Toro e Scorpione, non si comporta al modo in cui fa, nei nostri confronti, in Gemelli e in Leone, quando avvicinandosi duplica le forze di un vigore già vicino. Invero, sotto l'equatore, l'accesso e il recesso [al vertice] sono simili e per luogo e per forze.

4. Ora, a Saturno si daranno, sotto l'equatore, il Cancro e il Capricorno, poiché in quei segni ha le forze minime rispetto a loro. Quanto alla Luna, possederà gli stessi domicili del Sole, poiché in quelli sovrasta massimamente, a meno che tu non voglia assegnare il Toro e lo Scorpione, o la metà di essi, al Sole, mentre alla Luna i cardinali: Ariete e Bilancia. Queste cose gli Etiopi, i Taprobrani e gli Ispani che posseggono colonie sotto l'equatore possono meglio comprendere per esperienza, laddove noi per ragionamento.

5. A Giove e a Venere daremo le parti dei segni più temperate, a Marte le più ardenti, a Mercurio e ai luminari le più prossime. In tale luogo [sull'equatore], non è possibile assegnare loro segni intieri. È infatti necessario moltiplicare i domicili avanti e dietro ovvero da entrambi i lati secondo la ragione predetta: ai luminari assegnare non uno, ma due domicili e similmente agli altri in virtù della distanza da quei due punti opposti [i due solstizi], in ragione dell'accedere ai domicili estremi di Saturno.

ILARIA GRAMIGNA

AUREE PROPORZIONI
NEL PLANETARIO DELLA SAGRESTIA VECCHIA DI SAN LORENZO
A FIRENZE

Tempo fa ebbi ad occuparmi di un singolare affresco ubicato nella scarsella absidale della Sagrestia Vecchia di San Lorenzo a Firenze¹. Si tratta di un unicum nel suo genere, se si eccettua la copia, probabilmente più tarda, collocata all'interno della Cappella Pazzi di Santa Croce. Per quanto il frescante della Sagrestia Vecchia sia ancora sconosciuto, si può però, e con buone ragioni, sostenere che l'affresco fu eseguito verso la metà del Quattrocento². Il progetto della Sagrestia è opera del Brunelleschi che, dal 1422 al 1430 circa, ne condusse personalmente i lavori. Sulla banda terminale del pergamino è iscritta la data «1428»; nel vano reliquiario dell'altare, invece, si trova incisa la data «1432» che coincide, con ogni probabilità, con il vero e proprio completamento dei lavori e quindi con il suo utilizzo come luogo di culto e sepolcro mediceo.

Il dipinto costituisce una vera e propria mappa didascalica della volta celeste in cui non solo sono indicate tutte le costellazioni visibili nell'emisfero boreale, ma sono anche evidenziate, con grande accuratezza, le varie coordinate che individuano in modo preciso la posizione astronomica di un luogo: i cerchi dei coluri equinoziali e solstiziali, i piccoli cerchi dei tropici, quello del circolo polare artico e l'eclittica, una fascia immaginaria ideata dagli antichi astronomi per descrivere l'orbita apparente del Sole, della Luna e di tutti i pianeti intorno alla Terra secondo la visione tolemaica del sistema solare.

Il misterioso autore dell'opera non si è però limitato alla semplice raffigurazione di un piccolo planetario di bizzarra fattura, ma si è anche proposto, lo si può ritenere con una certa sicurezza, di lasciare nella cupolina un'indicazione temporale ben precisa, una data iscritta nell'affresco e per cui l'affresco stesso venne fatto eseguire. Lungo la fascia zodiacale, che, trattandosi di una cupola emisferica, si estende per 180° a partire dallo 0° in Ariete (corrispondente all'equinozio di primavera), è presente una quadrettatura doppia dell'eclittica su cui è possibile scorgere le posizioni del Sole e della Luna e forse degli altri pianeti conosciuti. La Luna è raffigurata a 25° circa nel segno del Toro, il Sole a poco più di 21° in quello del Cancro. Gli altri pianeti, o supposti tali, sarebbero invece raffigurati

1. Mi sono occupata di questo affresco nell'ambito della mia tesi di laurea in Storia dell'Arte Medievale e Moderna presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Firenze. Per approfondimenti in merito vedi quindi: I. Gramigna, *Problemi di autografia e di iconografia nell'affresco della Cupolina della Sagrestia Vecchia di San Lorenzo a Firenze* (AA 1998-99).

2. Per la precisione intorno al quarto decennio del secolo da un artista appartenente alla scuola di Paolo Uccello.

tramite piccoli dischi dorati, quattro dei quali lungo la fascia quadrettata ed uno all'esterno, per quanto ancora all'interno dell'eclittica. L'accuratezza che si può cogliere nella raffigurazione dei vari elementi astronomici lascia supporre che l'affresco non solo avesse come precisa intenzione quella di effigiare una data particolare e significativa, forse una nascita, una morte o un episodio illustre della storia fiorentina o familiare dei Medici, ma anche che dietro a tanta perizia si celasse un ideatore altrettanto 'illustre', un astronomo, certo: Paolo dal Pozzo Toscanelli?

Il primo a citare il nome di Toscanelli in relazione a questo affresco fu H. Brockhaus nel 1909³. In seguito e a conforto della sua deduzione, A. Parronchi ebbe modo di rinvenire un documento interessante, di pugno dello stesso Toscanelli, in cui sono raffigurati i disegni preparatori per due delle costellazioni visibili anche nella cupolina: i Gemelli e il Cancro⁴. I legami strettissimi di Paolo dal Pozzo Toscanelli con l'ambiente culturale dell'epoca e in particolare con il Brunelleschi, a cui Vasari lo ricorda legato da un'amicizia «quasi fraterna»⁵, ci inducono a pensare che proprio a Toscanelli si debbano attribuire le conoscenze astronomiche a cui l'affresco deve la sua lodata e sorprendente precisione.

Non è un mistero che all'architetto del tempo, riscattatosi in virtù dei presupposti matematici che alla sua arte non erano stati fino ad allora riconosciuti, si richiedesse una cultura pressoché universale, non ultimo in campo astronomico. Il Ghiberti, ad esempio, nei *Commentari*, raccomanda agli artisti di

avere perizia de' fatti d'astrologia, della terra, ancora del cielo avere notizia d'esso, i quali i Greci dicono Climata pel sitio della terra. Ancora intendere i moti celesti. Per astrologia si conosce oriente, occidente, mezzodì, settentrione, tutte le sue ragioni, equinozio, solstizio, il corso del sole e della luna, il moto de' pianeti e delle stelle e della celtica e de' dodici segni: delle quali cose chi non arà notizia d'esse le ragioni non potrà al postutto sapere⁶.

3. H. Brockhaus, *Michelangelo und die Medici-Kapelle*, Leipzig 1909, p. 26 ss.

4. Alessandro Parronchi si è occupato a più riprese di questo affresco: cfr. A. Parronchi, *Il Cielo Notturno della Sagrestia Vecchia di San Lorenzo*, Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze 1979, p. 3 ss.; Id., *L'Emisfero Settentrionale della Sagrestia Vecchia*, in *San Lorenzo. La Basilica, la Sagrestia, le Cappelle, la Biblioteca*, a cura di U. Baldini e B. Nardini, Firenze 1984, p. 73 ss.; Id., *L'Emisfero della Sagrestia Vecchia: Giuliano Pesello?*, in *Scritti di storia dell'arte in onore di Federico Zeri*, Milano 1984, I, p. 134 ss., dove sono pubblicati i due disegni sopra menzionati.

5. Il passo è tratto da G. Vasari, *Le Vite de' più eccellenti pittori scultori ed architettori scritte da Giorgio Vasari pittore aretino*, con nuove annotazioni e commenti di Gaetano Milanesi, Firenze 1906: «Avvenne che torno da studio M<esser> Paulo dal Pozzo Toscanelli et una sera trovandosi in uno orto a cena con certi suoi amici, per farli onore invitarono Filippo, il quale, udito lo ragionare de' arti matematiche, prese tal familiarità con seco, che egli imparò la geometria da lui. E se bene Filippo non aveva lettere, gli rendeva sì ragione delle cose, con il naturale della pratica e sperienza, che molte volte lo confondeva».

6. L. Ghiberti, *Commentari*, Napoli 1947, p. 4.

Il materiale documentario per lo studio di questo dipinto è ancora, lamentabilmente, scarso. Né la critica storico-artistica del tempo, né gli antichi 'ciceroni' ne fanno menzione ed è solo ad Ottocento inoltrato che l'allora canonico di San Lorenzo Domenico Moreni definisce la «cupoletta vaga e ghiribizzosa»⁷. Saranno lo studio già citato del Brockhaus, e quelli del Warburg⁸, a considerare con la dovuta attenzione quest'opera: nonostante il cattivo stato di conservazione in cui versava il dipinto al tempo dei due studiosi, erano infatti ancora visibili il Sole e la Luna mentre buona parte dell'eclittica e degli oggetti collocati su di essa rimanevano nascosti sotto una patina di sporco e nerofumo stratificatisi nel corso dei secoli. La proposta del Warburg, basata per mancanza di altri dati astronomici solo sulla posizione del Sole rispetto al coluro solstiziale, fu quella di riferire il dipinto al 9 luglio 1422, giorno in cui era stato consacrato l'altar maggiore di San Lorenzo secondo un *Diario Sacro* del XVIII secolo. Dopo di lui G. Bing⁹ e P. Fortini Brown¹⁰ avanzarono l'interessante ipotesi di relazionare l'affresco con il giorno di chiusura ufficiale del Concilio di Firenze avvenuta il 6 luglio 1439, data nella quale, effettivamente, Sole e Luna occupavano le posizioni visibili sulla volta¹¹. Infine un ultimo suggerimento venne da Parronchi che propose, per la sola evidenza del Sole nel segno del Cancro, di correlare il dipinto alla nascita del primogenito di Cosimo il Vecchio, Piero de' Medici, avvenuta il 16 luglio 1416.

Durante i lavori di restauro del 1985¹², tornarono alla luce particolari salienti della rappresentazione che ne resero possibile uno studio approfondito anche di carattere astronomico. Le ricerche effettuate presso l'Osservatorio di Arcetri portarono alla conclusione che la data raffigurata nell'affresco fosse quella del 4 luglio 1442 corrispondente, secondo I. Lapi Ballerini, alla discesa a Firenze del re Renato d'Angiò, episodio avvenuto, in realtà, solo 10 giorni dopo, il 15 o 16 luglio 1442¹³.

7. Il passo fedelmente recita così: «Merita pure d'esser ponderata attentamente la vaga Cupoletta, che la sovrasta, nella quale vedonsi ghiribizzosamente espressi i segni dello Zodiaco» (D. Moreni, *Delle tre sontuose Cappelle Medicee situate nell'Imp. Basilica di San Lorenzo. Descrizione storico-critica del canonico Domenico Moreni*, Firenze 1813, p. 269).

8. A. Warburg, *Die astronomische Himmelsdarstellung im Gewölbe der alten Sakristei von San Lorenzo in Florenz*, «Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz», II (1911), p. 34 ss.; e di nuovo a questo riguardo: A. Warburg, *Eine astronomische Himmelsdarstellung in der alten Sakristei von San Lorenzo in Florenz* (1911), in *Gesammelte Schriften*, I, Leipzig 1932, pp. 160-172 e pp. 366-367.

9. G. Bing, in A. Warburg, *Gesammelte Schriften*, I, cit., pp. 366-367 (Anhang).

10. P. Fortini Brown, *Laelentur Caeli: the Council of Florence and the astronomical fresco in the Old Sacristy*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XLIV (1981), p. 176 ss.

11. Il mutuo rapporto tra i 2 luminari si ripete, secondo il ciclo metonico, solo ogni 19 anni.

13. Per notizie intorno al restauro cfr. I. Lapi Ballerini, *L'Emisfero celeste della Sagrestia Vecchia: rendiconti da un giornale di restauro*, in *Donatello e la Sagrestia Vecchia di San Lorenzo. Temi studi, proposte di un cantiere di restauro*, Firenze 1986.

Già nell’ambito del mio precedente studio¹⁴ avanzai forti dubbi in merito alla datazione proposta per questo affresco dagli astronomi di Arcetri. Troppi sono i particolari dissonanti che ci inducono quanto meno ad una sospensione del giudizio. Gli scarti di longitudine tra le posizioni dei dischetti dorati individuati sulla volta e quelle effettivamente occupate dai pianeti il 4 luglio 1442 non mi sembrano infatti così trascurabili.

Pianeti:	<i>Sole</i>	<i>Luna</i>	<i>Mercurio</i>	<i>Venere</i>	<i>Marte</i>	<i>Giove</i>	<i>Saturno</i>
Affresco ore 10,05	111,8	56,8	100,5	122,0	167,5	42,5	75,1
4/7/1442 ore 0,00	111,0	55,2*	91,5	114,1	166,9	41,4	71,9

*La luna, in 10 ore, percorre circa 5 gradi. È quindi evidente che alle 10 di mattina si trovava intorno ai 60° di longitudine eclittica.

La longitudine della Luna è sfalsata di 5 gradi rispetto ai valori rilevati sul dipinto e anche le longitudini calcolate per Mercurio e Venere distano 8 e 10 gradi rispettivamente da quelle riportate sulla volta: una differenza non trascurabile considerando che questi pianeti si spostano di più o meno un grado al giorno e che tale distanza costituirebbe, in termini temporali, una variazione di almeno una settimana dalla data indicata. L’ideatore di questo planetario avrebbe davvero commesso imprecisioni simili? I committenti dell’affresco erano illustri ed il luogo troppo prestigioso perché il lavoro potesse essere affidato ad un astronomo dilettante. Non a caso l’attenzione quasi pignola al posizionamento perfino di una singola stella (in corso di restauro sono risultati evidenti correzioni anche di soli pochi millimetri rispetto ad una prima collocazione errata!) ha indotto gli studiosi a pronunciare il nome di Toscanelli.

Gli oroscopi dell’epoca a noi pervenuti si distinguono invece per esser compilati con una correttezza notevole, tenendo conto anche che sin dal ’200 erano in uso le *Tavole Alfonsine*, un compendio di effemeridi commissionato dal re Alfonso X di Spagna che riportava le longitudini di tutti i corpi celesti allora noti con una precisione davvero sorprendente. Si trattava di uno strumento largamente diffuso tra gli astronomi/astrologi del tempo; sembra quindi altamente improbabile che chi ha disegnato questo planetario-oroscopo non ne fosse al corrente o non vi abbia ricorso. Le *Tavole Alfonsine*, consultate per il 4 luglio 1442, riportano infatti dati molto attendibili! Tutto ciò è facilmente appurabile dallo schema qui riportato, che mette a confronto le longitudini calcolate dall’elaboratore di Arcetri per il 4 luglio 1442 e quelle estratte dalle *Tabulae* per la medesima data:

14. Cfr. nota 1.

Pianeti	<i>Sole</i>	<i>Luna</i>	<i>Mercurio</i>	<i>Venere</i>	<i>Marte</i>	<i>Giove</i>	<i>Saturno</i>
Arcetri h. 0,00	111,0	55,2	91,5	114,1	166,9	41,4	71,9
T.A. h 0,00	109,8	55,6	91,8	114,6	166,2	42,1	74,1

Anche l’evento correlato con questa data non mi convince. L’arrivo a Firenze di Renato d’Angiò avvenne quasi 10 giorni dopo e nonostante lo studio della Lapi Ballerini tenda ad evidenziare l’importanza per i Fiorentini di tale episodio, continuo a ritenere che l’avvenimento non fosse invece così rilevante da indurre i Medici prima, i Pazzi poi, a suggellarlo con un affresco nella propria cappella di famiglia.

Un altro particolare lascia perplessi: perché raffigurare i pianeti con anonimi cerchi d’oro, quando gli oroscopi dell’epoca testimoniano l’uso di ben più classici e comprensibili glifi? E se quegli affascinanti dischetti non fossero pianeti? È lungo tempo, devo ammettere, che mi affatico dietro alla questione. Eppure, in tanto vano ricercare tra testi ermetici e ‘scritti magici’, mi colpisce una constatazione. La porzione di eclittica corrispondente all’emisfero dipinto nella Sagrestia Vecchia è di facilmente desumibili 180°. Il Sole, occupando su di essa una longitudine di poco più di 111°, è ubicato nel punto della cosiddetta ‘sezione aurea’ del segmento totale di 180°. Una seconda considerazione: la longitudine del primo dischetto dorato evidente sull’eclittica, collocato a poco più di 42°, risulta essere la sezione aurea di 69°, il segmento di eclittica che separa la longitudine del Sole dai 180° del segmento totale.

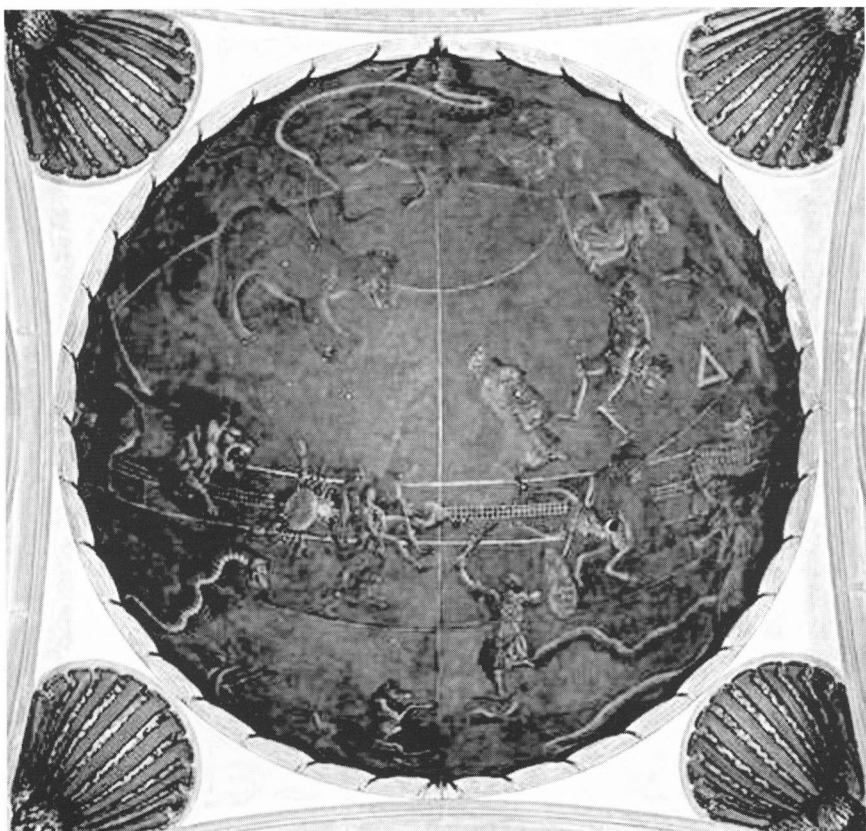
La Luna è invece posizionata a 56° e svariati primi, che rappresenta la metà della longitudine del disco solare; 69° sono tra l’altro la sezione aurea del segmento di 111° corrispondente alla longitudine occupata dal Sole sull’affresco. In altre parole il segmento AB, equivalente all’estensione piana dell’eclittica, in cui A rappresenta lo 0° in Ariete e B lo 0° in Bilancia (180° complessivamente), diviso per il numero d’oro 1,618¹⁵, ci dà l’indicazione della collocazione del Sole (poco più

15. Il numero d’oro è un rapporto che armonizza, innanzitutto, il corpo umano: moltiplicando infatti la distanza che in un individuo adulto è proporzionata va dall’ombelico sino a terra per 1,618, otteniamo la sua statura. Moltiplicando la distanza dal gomito alla mano con le dita tese per 1,618, otteniamo la lunghezza del braccio. Se moltiplichiamo la distanza che va dall’anca al ginocchio per il numero d’oro, si ottiene la lunghezza della gamba dall’anca al malleolo. Anche nella mano la falange, la falangina e la falangetta del medio e dell’anulare sono in rapporto aureo tra loro. Perfino il volto umano è scomponibile in una griglia i cui rettangoli hanno i lati in rapporto aureo, ossia moltiplicando il lato minore dei rettangoli per 1,618 si ricava la lunghezza del lato maggiore. I Pitagorici studiavano il fenomeno in termini numerici e lo tramandarono nel teorema della sezione aurea

di 111°). Definendo C questo punto, il segmento BC che misura poco meno di 69° , è in rapporto aureo con la longitudine del primo dischetto situato a $42,5^\circ$ circa dell'eclittica, ovvero: dividendo il segmento BC per il numero d'oro 1,618, si ottiene la longitudine del primo dischetto. La longitudine stessa del Sole, 111° circa, è in rapporto aureo con il segmento BC di 69° (111° diviso 1,618 dà la longitudine del segmento BC). La longitudine di un terzo dischetto, collocato a 122° dell'eclittica, è ugualmente in rapporto aureo con un quarto dischetto collocato a 75° circa di longitudine.

Scomponendo l'eclittica in corrispondenza dei dischetti dorati, si ottengono segmenti in rapporto aureo reciproco. Un altro particolare curioso riguarda l'estensione della fascia graduata presente nell'affresco: per quanto infatti, trattandosi di una cupola semisferica, l'eclittica abbia un'estensione di presumibili 180° , stranamente il pittore l'ha dipinta solo fino a poco più di 161° , in corrispondenza di una delle zampe posteriori della costellazione del Leone. L'Ascendente? o forse un nuovo scherzetto del numero d'oro? Mi rendo conto che questa ipotesi, benché seducente, andrebbe suffragata da più ampie e ben più approfondite conoscenze in materia; ma ho creduto di poterla proporre all'attenzione come una insolita riflessione su cui valga la pena soffermarsi.

del triangolo. Anche Platone nel *Timeo* sostiene che i tre termini di una proporzione divina, il più grande (la linea intera), quello di mezzo (il segmento più lungo) e il più piccolo (il segmento più corto), sono tutti di necessità gli stessi, e, poiché sono gli stessi, non sono che uno: in una progressione di divine proporzioni, ogni parte è un microcosmo di tutto l'insieme. Tale matematica armonia si rendeva manifesta, in campo artistico, nella costruzione prospettica di cui i maestri fiorentini furono i creatori e Leon Battista Alberti, nel *De Pictura*, il primo teorizzatore. Scopo dell'architettura era quello di realizzare la simmetria (*accordo delle misure*) mediante il ripetersi di certi rapporti proporzionali privilegiati che avrebbero prodotto un effetto di euritmia (*armonia*) tra le lunghezze, le superfici e i volumi dell'edificio, colti nella loro interezza o presi nelle singole parti. Uno studio approfondito sui costruttori delle cattedrali del Gotico francese e del Rinascimento fiorentino ed europeo lo dimostra. Ad esempio la porta di un palazzo viene posta nel punto della sezione aurea della base e non nel suo punto centrale.



Firenze, Chiesa di San Lorenzo. Cupolina della Sagrestia Vecchia.

L'ASTROLOGIA NELLA CULTURA DEL RINASCIMENTO.
FIRENZE, 14-15 DICEMBRE 2001

Le indagini sulla storia dell'astrologia antica, araba e medievale costituiscono un campo di ricerca che appare ormai aver consolidato almeno in parte una sua qualche specificità. Pur se mancano ancora adeguate edizioni di molti testi essenziali, e si attendono nuove ed aggiornate sistemazioni d'insieme, a più di cent'anni dalla importante, ma non impeccabile sintesi di Auguste Bouché-Leclercq sull'astrologia greca, molti trattati greco-ellenistici, arabi e latino-medievali sono ormai a disposizione degli studiosi, accanto a quelli tradizionalmente più conosciuti dei grandi protagonisti della polemica antiastrologica delle diverse epoche; si consolida, nello stesso tempo, la consuetudine dei convegni specializzati e delle pubblicazioni collettive. Almeno in parte diversa si presenta la situazione per quanto attiene all'astrologia del Rinascimento, e alla circolazione dei suoi temi all'interno dei diversi campi della cultura. Non ancora definitivamente tramontata quella confusione fra astrologia, divinazione e magia della quale a proposito della cultura del '400 si lamentava, all'inizio del secolo scorso, Benedetto Soldati, è infatti relativamente recente il moltiplicarsi, su questo terreno, di edizioni e sondaggi critici, così come sono state fino ad ora poco frequenti le occasioni di incontro e di confronto fra studiosi provenienti assai spesso da campi disciplinari e specializzazioni differenti.

Una preziosa occasione per fare il punto sui risultati raggiunti in rapporto ad autori e temi significativi, e suscitare nuovi spunti di ricerca, è stata quella fornita dall'Istituto Nazionale per gli Studi sul Rinascimento con il convegno di studio *L'astrologia nella cultura del Rinascimento*, svoltosi a Firenze, a Palazzo Strozzi, il 14-15 dicembre 2001. Aperti dal presidente, Michele Ciliberto, con una introduzione che ha raccordato l'iniziativa all'ampio orizzonte degli studi promossi dall'Istituto anche sui terreni della storia dell'ermetismo e della magia, i lavori del convegno hanno ruotato intorno ad autori e temi disseminati lungo tre secoli, dall'inizio del Quattrocento alla fine del Seicento. In una relazione dedicata al tema *Melanconie astrologiche: dall'incisione di Albrecht Dürer all'anatomia di Robert Burton*, Marco Bertozzi ha fatto emergere i punti di intersezione fra astrologia e arte, letteratura e filosofia, all'interno dell'elaborazione di temi di lungo periodo, come quello della melanconia. Il rapporto fra astrologia genetliaca, libertà umana e provvidenza divina, presso filosofi che furono anche grandi studiosi di tecniche astrologiche, sottilmente rivisitate, e agguerriti astrologi pratici, come Marsilio Ficino e Tommaso Campanella, è stato al centro delle relazioni di Ornella Pompeo Faracovi, *Destino e fato negli scritti astrologici di Ficino* e di Germana Ernst, *Gli opuscoli astrologici di Tommaso Campanella*, mentre alcune tormentate riflessioni tassiane sono state ripercorse da Emilio Russo alla ricerca del rapporto fra *Astrologia e provvidenza nella cultura di Torquato Tasso*. Paolo Edoardo Fornaciari (*Elementi di astrologia nelle Conclusiones di Giovanni Pico della Mirandola*) è tornato sulla dibattuta questione del nesso fra cabala e teoria della significazione astrologica nel giovane Pico, mentre

una difesa, contro il radicalismo antiastrologico di Pico e Savonarola, di un'astrologia cristiana largamente debitrice a importanti pagine di Tommaso d'Aquino è stata illustrata da Claudio Gigante in una relazione su *Tommaso Buoninsegni e la critica savonaroliana dell'astrologia*. L'apporto dell'astrologia alla filosofia cinquecentesca dell'amore è stato focalizzato da Angela Guidi attraverso la ricostruzione della relazione fra *Astrologia e filosofia d'amore in Leone Ebreo*, mentre le interazioni fra astrologia, magia, occultismo, medicina sono state analizzate da Vittoria Perrone Compagni (*Astrologia e filosofia occulta in Cornelio Agrippa*) e da Massimo Luigi Bianchi (*Astrologia in Paracelso*). L'utilizzo di riferimenti astrologici nei trattati rinascimentali di arte della memoria ha fornito il tema alla relazione di Marco Matteoli su *Astrologia e arte della memoria nel Rinascimento*. Su pagine bruniane, nelle quali i riferimenti astrologici svolgono il ruolo di un repertorio di immagini, che si carica di implicazioni filosofiche in rapporto in primo luogo con il grande motivo del tempo, si è soffermato Eugenio Canone, con una relazione su *Il teatro del cielo nello Spaccio di Giordano Bruno*. È stato infine preso in esame il protendersi dell'astrologia, delle sue tecniche e del suo linguaggio, ben dentro la cultura del Seicento: della sua convergenza con alcune acquisizioni della nuova scienza ha trattato Luigi Guerrini (*Eliocentrismo e astrologia nell'età di Galileo: l'Uranoscopia di Redento Baranzano*), mentre sul tardosecentesco *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum* di Gerolamo Vitali, fondamentale e per alcuni aspetti unico compendio delle tradizioni greche, latine ed arabe, rilette alla luce della rinascita astrologica rinascimentale, è intervenuto Giuseppe Bezza, che ne sta curando una preziosa ristampa (*L'astrologia rinascimentale nel Lexicon mathematicum di Gerolamo Vitali*). Sulla biblioteca di Leibniz, che ad una indagine ravvicinata si rivela inaspettatamente ricchissima di testi astrologici rinascimentali, ha operato un approfondito sondaggio Margherita Palumbo (*Trattati astrologici cinquecenteschi nella biblioteca di Leibniz*).

Le tre sedute del convegno fiorentino hanno gettato in tal modo uno sguardo su alcuni punti significativi di una vicenda assai ampia, per molti versi ancora da ricostruire nei suoi differenti aspetti e nelle sue implicazioni. È augurabile che su tale strada le occasioni di riflessione possano moltiplicarsi: a ciò potrà contribuire l'annunciata pubblicazione dei materiali del convegno, a cura di Ornella Pompeo Faracovi, presso le Edizioni Agorà di La Spezia.

Le Recueil des plus célèbres astrologues de Simon de Phares, édité pour la Société pour l'Histoire de France par J.-P. Boudet, tt. 2: I. Edition critique; II. Présentation et commentaire, Honoré Champion, Paris 1996-1999, 694-404 pp.

Simon de Pharès – o de Phares, come ora propone Boudet, che propende a vedere in tale denominazione un semplice pseudonimo – scrisse fra il 1494 e il 1498, anno della morte, la difesa dell'astrologia che il suo primo editore, Ernest Wickersheimer, pubblicò nel 1929 sotto il titolo *Recueil des plus célèbres astrologues*. Si trattava in verità della prima delle tre parti di un *Elucidarium* che avrebbe dovuto comprendere anche una trattazione della vera astrologia, e una confutazione delle arti magiche e divinatorie; il lavoro non fu però ultimato, e questa prima sezione rimase inedita per più di quattro secoli. A differenza degli autori i cui scritti aveva raccolto nella sua cospicua biblioteca – che comprendeva, in versione manoscritta e/o a stampa, e talvolta anche nella forma dell'*excerptum*, gran parte dei testi arabi, ebrei e latini conosciuti nel tardo Medioevo –, Simon non aveva dedicato all'astrologia trattazioni teoriche. Apprese le basi dell'arte su manuali adoperati nella Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi, come il *De sphaera* di Giovanni di Sacrobosco e il *Liber introductorius* di Alcabitius, aveva trovato il proprio maestro nell'astrologo e medico zurighese Conrad Heingarter, attivo presso la corte di Giulio II, duca di Borbone, e si era quindi dedicato all'astrologia pratica. Aveva infatti aperto a Lione, nel 1488, uno studio di astrologia nel quale rispondeva ai quesiti dei clienti, ricorrendo soprattutto alle tecniche dell'astrologia oraria (*interrogationes* ed *electiones*). In quello studio, nel 1490, aveva svolto una consulenza per un cliente di grande prestigio, il giovane re di Francia, Carlo VIII, che la città aveva accolto pochi mesi prima con trionfali festeggiamenti, cui l'astrologo stesso aveva contribuito ideando un carro allegorico con i sette pianeti e i quattro elementi. Ma fu proprio quell'episodio a dar inizio ai guai di Simon, cui certo contribuirono, come nota Boudet, i contrasti fra le diverse tendenze, presenti a corte, intorno agli indirizzi mediterranei della politica estera del sovrano: accusato di aver commercio con un demone familiare, l'astrologo fu imprigionato e condannato alla confisca di una parte dei suoi libri. Nonostante il suo ricorso in appello, la condanna fu successivamente ribadita dal Parlamento di Parigi; e fu per difendere il proprio buon nome, e quello dell'arte, che Simon intraprese la stesura del suo *Elucidarium*, dedicato proprio a Carlo VIII.

Lo scopo che lo scritto si prefiggeva era semplice ed originale nello stesso tempo: mostrare come l'astrologia fosse una disciplina valida e pia, essendo stata studiata e praticata da patriarchi, profeti, papi, cardinali, arcivescovi, vescovi, imperatori, re, duchi, conti, dottori, filosofi e chierici; chiamare dunque la storia a testimone della fondatezza e della bontà dell'arte. Un'impresa fino ad allora non tentata da nessuno, poiché i due soli testi cui l'impresa poteva in qualche modo richiamarsi, e che Simon non mancò di utilizzare – il *De judiciis astrorum* di Abenragel e il *Liber introductorius* di Guido Bonatti – si limitavano a fornire brevi liste di nomi di astrologi arabi e latini medievali. L'astrologo francese andò oltre, allineando 1093 notizie, nella quali compaiono ben 1500 nomi di astrologi, veri o presunti. Per le notizie storiche, attinse a tre fonti principali: il *Supplementum chronicarum* di Jacopo Filippo Foresti, edito a Venezia nel 1492; il *Fasciculus temporum* di Werner Rolewinck, stampato nel 1481; nonché il vecchio *Speculum historiale* di

Vincent de Beauvais. Per quelle astrologiche, oltre che ad Abenragel e a Bonatti, si richiamò allo *Speculum astronomiae*, di cui riprese l'attribuzione ad Alberto Magno, e a diversi scritti, in particolare l'*Elucidarium*, di Pierre d'Ailly. Lo schizzo di storia dell'astrologia universale, che ne scaturì, abbonda di inesattezze e di invenzioni, tutte puntualmente sottolineate dalle dettagliate note di Boudet: ricevono la patente di astrologi personaggi inventati di sana pianta, e personaggi reali che dell'arte non sono mai stati sostenitori; non mancano confusioni più e meno funzionali al disegno apologetico dell'opera, come quella fra Abraham Ibn Ezra e il patriarca Abramo, o quella fra al-Kindi e Alcuino di York. Ma, nonostante tutto, lo scritto ha il merito di riunire la maggior parte delle informazioni che sulla tradizione astrologica erano disponibili nel tardo Quattrocento, registrando con tempestività persino l'apporto recato dal *De vita* di un contemporaneo, come Marsilio Ficino.

Il *Recueil* costituisce dunque uno *specimen* di grande interesse dell'orizzonte mentale di un astrologo, qualche anno prima dell'affermarsi, all'interno della cultura astrologica europea, di quella esigenza «umanistica» del recupero dell'autentico volto dell'astrologia classica, che segnerà gran parte del primo Cinquecento; in una fase, dunque, nella quale la discussione sull'astrologia continua a ruotare intorno alla questione, essenziale per il tardo Medioevo, del suo rapporto con la teologia cristiana. Un punto sul quale Simon, che ha da farsi perdonare la sua pratica di esperto di interrogazioni, volte spesso alla finalità del ritrovamento di oggetti perduti e dell'individuazione di ladri, si allinea ora con la posizione cui Jean Gerson aveva conferito autorevolezza all'epoca della condanna parigina del 1398: sono bandite la magia cerimoniale e l'astrologia oraria o divinatoria, che con essa viene vista confinare, ed è senz'altro definita superstiziosa; è ammessa una astrologia naturale – metereologica, medica, ma anche genetliologica e congiunzionistica – che si comporti con estrema prudenza sulla questione del libero arbitrio, in rapporto anche alla distinzione fra inclinazione e necessitazione. Riprende, nello stesso tempo, il mito, assai diffuso nel Rinascimento, dell'origine ebraica dell'astrologia, che Dio avrebbe rivelato direttamente ad Adamo, e che sarebbe stata poi trasmessa ai suoi discendenti.

Jean-Patrice Boudet, che alla biblioteca di Simon ha dedicato qualche anno fa uno studio esauriente (*Lire dans le ciel. La bibliothèque de Simon de Phares, astrologue du XVe siècle*, Bruxelles 1994), fornisce una edizione che si avvale dei frutti di un minuzioso esame dei diversi strati della redazione del manoscritto, ricondotti a sei diverse fasi, delle quali la prima collegata all'opera di un copista, le altre cinque ad una stesura autografa. L'ampio apparato di note che correde il primo volume, e le ricerche i cui frutti vengono compendiate nel secondo, mettono a fuoco la figura di Simon, e il suo universo intellettuale, non senza qualche eccesso di severità circa la credibilità del personaggio e l'affidabilità dei suoi giudizi. L'esperto di tecnica astrologica potrà eccepire su qualche punto della volenterosa ricostruzione che l'introduzione al secondo volume dedica alle «basi fondamentali dell'astrologia»; dal canto suo, lo storico dell'astrologia potrà rimpiangere che l'opera di Simon venga fatta interagire quasi soltanto con l'astrologia tardomedievale, ciò che impedisce di assegnarle più precisa collocazione all'interno di una storia che ha tempi singolarmente lunghi, ma conosce anche scansioni, svolte e mutamenti di ampia portata. L'uno e l'altro dovranno tuttavia riconoscere che la documen-

tazione raccolta da Boudet su ambienti, letture e suggestioni è ampia e precisa, e che quella da lui fornita non è solo una versione assai affidabile di un singolare incunabolo della storia dell'astrologia, ma anche una preziosa ricostruzione del profilo dell'astrologia, come sapere specialistico dotato di un proprio statuto, e di un proprio linguaggio, alla fine del Quattrocento.

O.P.F.

Sadan, *I segreti astrologici di Albumasar*, a cura di G. Federici Vescovini, Nino Aragno, Torino 2000, 139 pp.

Pubblicato nella collana «Speculum Historiale» diretta dallo storico del Medioevo Franco Cardini, è uscito alla fine del 2000 per i tipi della casa editrice Nino Aragno di Torino un testo che ha giocato un ruolo di primo piano nella storia dell'astrologia medievale e rinascimentale: *I segreti astrologici di Albumasar* di Sadan. La versione italiana, con introduzione e note a cura di Graziella Federici Vescovini, è basata su quella latina edita dalla stessa studiosa nel 1998 (*La versione degli Excerpta de secretis Albumasar di Sadan. Una edizione*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», LXV (1998), pp. 273-330) e costituisce una di quelle pregevoli e rare operazioni che rendono accessibile ad un pubblico più vasto un'importante opera astrologica medievale. *I segreti astrologici* furono composti in arabo tra il IX e il X secolo; si tratta di una serie di dialoghi tra il grande Albumasar (Balkhi 776-Baghdad 886) e il suo discepolo Sadan che discute con lui le opinioni di Meshallah, Omar di Tiberiade e altri meno noti astrologi del tempo, registrandone gli insegnamenti riguardo ad alcuni argomenti specifici. Spesso a torto considerata come un'operetta a carattere divulgativo e popolare, elabora al contrario contenuti di notevole complessità e rappresenta nella sua estrema sinteticità uno strumento privilegiato per ricostruire i dibattiti astrologici dell'epoca e gettare luce su alcuni aspetti controversi della dottrina di Albumasar e dei suoi contemporanei. I *secreta* che Albumasar rivela al giovane Sadan concernono infatti spiegazioni di carattere tecnico e specialistico sul significato da attribuire ai diversi aspetti e transiti nelle natività individuali e generali e alle congiunzioni planetarie.

La traduzione latina si deve probabilmente a Pietro d'Abano, che la redasse a partire da una precedente versione greca e sarebbe quindi da collocare tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo. Molti passi degli *Excerpta* sono del resto rintracciabili negli scritti dello stesso Pietro d'Abano e del contemporaneo Enrico Bate di Malines, così come in quelli di Pellegrino Prisciani, astrologo attivo a Ferrara tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo.

Il testo è accompagnato da una lunga introduzione che ne ricostruisce a grandi linee le vicende, inserendole nello stesso tempo all'interno di una più vasta prospettiva che offre al lettore indicazioni bibliografiche di notevole interesse e suggerimenti di carattere storiografico, che, sebbene non rappresentino una novità assoluta nel panorama dei più recenti contributi sull'argomento, confermano tuttavia l'urgenza di un ripensamento critico della storia dell'astrologia e di una parziale riscrittura della sua presenza nella cultura occidentale. La pubblicazione vuol rispondere infatti all'esigenza di elaborare un approccio allo studio dell'astrologia

che ne prenda in considerazione la storia interna oltre che esterna, l'accezione plurale, e a volte conflittuale, e la necessità di ricostruire correttamente il percorso dei testi e delle dottrine dal mondo greco a quello arabo ed ebraico prima, e a quello latino poi. La produzione astrologica medievale deve ancora essere valutata adeguatamente rispetto alle sue fonti classiche, rappresentate in sostanza dall'opera autografa e apocrifa di Tolomeo, giunta al mondo latino tramite l'attività di mediazione e di interpretazione dei commentatori e dei traduttori arabi ed ebrei.

Sebbene in alcuni passaggi un po' rapida e non sempre di agevole decifrazione (il testo resta comunque di difficile comprensione per chi non sia addentro alle intricate questioni dell'astrologia medievale e qualche nota supplementare non ne avrebbe appesantito la lettura), l'edizione costituisce senza dubbio un contributo interessante alla storia della trasmissione delle dottrine e dei testi astrologici, nonché un utile riferimento rispetto ai problemi di carattere metodologico con cui lo studioso della materia si trova spesso a doversi confrontare.

A.G.

G. Savonarola, *Contro gli astrologi*, a cura di C. Gigante, Salerno Editrice, Roma 2000, 157 pp.

Dalle tesi contenute nelle 219 proposizioni condannate nel 1277 dal vescovo di Parigi, Étienne Tempier, non era assente l'idea di una necessitazione astrale gravante sulla totalità della realtà naturale ed umana («quod intelligentia motrix celi influit in animam rationabilem, sicut corpus celi influit in corpus», R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977, p. 136). Il rigetto del fatalismo astrale fu riproposto in termini assai simili nell'art. 26 della condanna emessa nel 1398, sotto il cancellierato di Jean Gerson, dalla Facoltà di Teologia dell'Università di Parigi, che lo collegò a quello della magia astrologica e dell'astrologia oraria, e definì l'attribuzione di particolari virtù alle immagini, sottoposte ad azione magica in momenti astrologicamente stabiliti, come «erreur en la foi, en la philosophie naturelle et en la vraie astrologie» (H. Denifle-A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris 1897, t. IV, p. 34). Né la condanna del 1277, né quella del 1398, prendevano di mira il complesso di tecniche che all'astrologia storicamente si collegano; anzi la seconda, mettendo in relazione fatalismo, magia e scelta delle ore propizie, distingueva espressamente l'astrologia fatalistica, la magia astrologica e le tecniche orarie dalla 'vera astrologia'. Nel linguaggio di Gerson, autore di un *Trilogium astrologiae theologizatae*, e antico allievo di quel Pierre d'Ailly, che della concordanza fra astrologia e teologia era stato fra i massimi assertori, questo lemma rimandava in primo luogo allo studio matematico delle posizioni planetarie, e all'indagine sulle relazioni fisiche fra astri e materie corporee, sottesi alle ricerche della meteorologia e della medicina astrologica; ma non escludeva la possibilità di leggere con prudenza negli astri i segni dei grandi eventi provvidenziali, né quella di un'astrologia delle inclinazioni, rispettosa dell'autonomia dell'anima razionale e del libero arbitrio, in possibile rapporto – come autorevolmente indicato anche da Tommaso d'Aquino – con la teologia cristiana.

Buona parte di tali distinzioni si cancella nei dodici libri delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Giovanni Pico della Mirandola, pubblicate postume nel 1496 a cura del nipote Giovan Francesco, con l'apporto di Giovanni Mainardi. È ora soltanto l'astronomia matematica a sottrarsi ad una critica che nella categoria dell'astrologia divinatoria ricomprende non più soltanto fatalismo astrologico, magia astrale e astrologia oraria, ma anche genetliaca e astrologia mondiale, all'indagine astrologica attribuendo costitutivamente lo sfondo della causazione necessaria e unilineare della totalità degli eventi, infallibilmente preannunciati da chi conosca adeguatamente l'arte. Questa stessa identificazione fra astrologia e astrologia divinatoria sostiene il testo antiastrologico savonaroliano del 1497, inserito nel 1982 nel volume di *Scritti filosofici* del Savonarola, edito a Roma da G. C. Garfagnini e E. Garin, e ora ripubblicato, con introduzione e commento, da Claudio Gigante per la Salerno Editrice. Steso in lingua volgare ad un anno di distanza dalla prima stampa del testo di Pico, il trattato si propone come volto a divulgare presso un pubblico più vasto i temi dell'opera dotta, complessa e voluminosa del conte della Mirandola. Gli argomenti vengono suddivisi in tre gruppi, a ciascuno dei quali corrisponde un distinto trattato: si tratta nell'ordine dell'incompatibilità fra astrologia e sacre scritture; del contrasto fra astrologia e filosofia aristotelica, in particolare in rapporto alla questione della prevedibilità degli eventi accidentali (*ens per accidens*); delle contraddizioni interne alla stessa tradizione astrologica.

Grande ruolo è assegnato, nelle pagine di critica filosofica dell'astrologia, a due dei motivi per i quali la disamina pichiana si era posta in continuità con un filone dell'antiastrologismo parigino del tardo Medioevo: è impossibile attribuire agli astri, cause universali, effetti particolari; la causalità astrale, intesa in senso generalissimo, passa esclusivamente attraverso la luce e il moto dei pianeti. Non manca poi una doviziosa ripresa dell'infalsificabile argomento agostiniano: gli astrologi, quando dicono il vero, lo fanno per ispirazione demoniaca. Grande, e in nessun modo sottovalutabile, è comunque la differenza di tono, e di livello, fra le due opere. Essa nasce in primo luogo dal fatto che, come Gigante sottolinea assai bene, Savonarola non sembra in alcun modo disporre della raffinata conoscenza della letteratura astrologica (magistralmente evidenziata nel commento di Eugenio Garin, che correda l'edizione 1946 delle *Disputationes*) di cui si nutrono le pagine di Giovanni Pico. In secondo luogo, dall'assenza, in Savonarola, di quel senso della rilevanza dell'indagine astrologica, della complessità dei motivi di un approccio che attraversa tante epoche e tante culture, che tanto contribuisce alla ricchezza dello sfondo problematico delle *Disputationes*, e all'ampiezza di una discussione nella quale l'autore, che dell'astrologia non aveva mancato in passato di riprendere, rielaborandoli, alcuni motivi, con la dovizia stessa degli argomenti fatti entrare in gioco rende omaggio al livello delle dottrine avversate. Nel trattato savonaroliano, al contrario, la disputa scivola spesso nel puro diletteggioso, e i suoi lemmi ricorrenti diventano quelli connessi a «la stultizia degli astrologi» (p. 47): «la fatica degli astrologi è cassa e vana» (p. 48); «la loro vanità non è degna di nome di scienza né di arte» (p. 53); «è vanissima»; «è di per sé manifesto che è una fabula» (p. 54). La distanza è notevole, e va tenuta presente, anche in rapporto alla questione della dipendenza da Savonarola della critica pichiana, sulla quale, come è noto, ebbero ad insistere alcuni difensori rinascimentali dell'astrologia:

se un'influenza ci fu, essa va ricercata a livello delle preoccupazioni teologiche dell'ultimo Pico, non a quello della discussione filosofica e tecnica.

Gli elementi di semplificazione che nello scritto savonaroliano si introducono sono ben sottolineati da Gigante, che opportunamente richiama la critica ad esso mossa a questo riguardo, dal punto di vista della cauta apertura tomistica ai motivi dell'astrologia individuale, dal domenicano Tommaso Buoninsegni, autore della traduzione latina del trattato. L'introduzione e le note individuano poi felicemente il nucleo centrale della trattazione nella distinzione fra divinazione e profezia, illecita ed infondata la prima, proveniente da Dio la seconda: una distinzione che se da una parte richiama una antica discussione, essa stessa non assente da una parte almeno della tradizione astrologica (come potrebbe mostrare, per fare un solo riferimento, una rilettura del primo aforisma del *Centiloquio*), sui rapporti fra *divinatio naturalis* e *divinatio artificialis*, ne circoscrive di nuovo i termini in rapporto all'unica questione del contrasto tra vera e falsa profezia. Collegando questi motivi a quelli di alcune importanti prediche savonaroliane, Gigante mostra infine come il significato essenziale del trattato sia da cercarsi non tanto sul terreno della discussione sull'astrologia, quanto in rapporto alla questione del profetismo, inteso come dono divino, del quale Savonarola stesso si sentì partecipe, ritenendo necessario, per accreditarsi come tale, rimarcare con durezza la lontananza dall'universo degli astrologi.

O.P.F.

Le recensioni sono di Angela Guidi e Ornella Pompeo Faracovi

INDICE DEI MANOSCRITTI (2002)*

BRUXELLES

BIBLIOTHÈQUE ROYALE DE BELGIQUE
Ms. 10066-77, **1**, 237

CITTÀ DEL VATICANO

ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE PER LA
DOTTRINA DELLA FEDE

Sant'Offizio (SO), *Decreta*, 1592-1593,
2, 481-484

SO, *Decreta*, 1593, **2**, 481-482, 484-
485

SO, *Index, Protocolli*, vol. Z, **2**, 451

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA
Pal. Lat. 1074, **1**, 236

FIRENZE

BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE
Capponiano 268, **2**, 383, 385

LONDON

BRITISH LIBRARY
Royal 7 C I, **1**, 57
Sloane 3188, **1**, 299

OXFORD

BODLEYAN LIBRARY
Ashmole 422, **1**, 299
Ashmole 1788, **1**, 299
Ashmole 1790, **1**, 299

NAPOLI

BIBLIOTECA NAZIONALE «VITTORIO
EMANUELE III»
Ms. XI.A.A.28 (ms. Ponzio), **1**, 101

SOCIETÀ NAPOLETANA DI STORIA PATRIA
Ms. 11.4.1, **2**, 525
Ms. 21.16.1, **2**, 526

ROMA

ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI
Linc. 2, **2**, 512

TORINO

BIBLIOTECA DELLA FONDAZIONE LUIGI
FIRPO
Ms. 16.5037 (ex Philipps 26020), **2**,
383-385

* Le cifre in grassetto indicano il fascicolo della rivista e sono seguite dal riferimento alla pagina.

INDICE DELL'ANNATA VIII (2002)

Studi	fasc.	pag.
P. Caye, <i>Campanella critique de Machiavel. La politique: de la non philosophie à la métaphysique</i>	2	333
M. A. Granada, «Per fuggir biasmo, o per giovar altrui». <i>El elogio del Nolano en La cena de le Ceneri y una posible polémica con San Agustín y Dante</i>	2	353
L. Guerrini, <i>Osservazioni sul concetto di teocrazia universale nell'ultimo Campanella</i>	2	375
F. Puccini, <i>La Geschichte der Atomistik di Kurd Lasswitz e la ricezione del materialismo di Bruno nella scienza tedesca del XIX secolo</i>	2	399
P. Secchi, <i>Elementi di teologia nel De umbris idearum</i>	2	431
Lecture Bruniane		
<i>Il mondo animale nell'opera di Bruno e nella cultura del Rinascimento.</i> Lecture Bruniane V del Lessico Intellettuale Europeo		
E. Canone, <i>Premessa</i>	1	11
L. Albanese, <i>I simboli animali del tempo nella cultura rinascimentale</i>	1	13
E. Canone, <i>La profonda notte animale dello Spaccio de la bestia trionfante</i>	1	23
P. Castelli, <i>Bestialità, allegoria, tassonomia nel tramonto del Rinascimento</i>	1	47
A. Cerbo, <i>Sub specie animalium: uomini e demonio nella poesia di Campanella e di Tasso</i>	1	85
G. Giglioni, <i>Medicina e metafisica della vita animale in Cardano</i>	1	113
O. Jorn, <i>Corporeità in Bruno. Senso e figura</i>	1	159
V. Perrone Compagni, <i>Voci degli animali e parole dell'uomo nella magia di Bruno</i>	1	181
O. Pompeo Faracovi, <i>Tra Ficino e Bruno: gli animali celesti e l'astrologia nel Rinascimento</i>	1	197
M. Ruisi, «Posita bestia in medio circuli». <i>La forma animale nell'arte della memoria</i>	1	233

Documenti

J. M. De Bujanda – E. Canone, *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella. Un'analisi bibliografica* 2 451

I due nuovi documenti del processo di Bruno nell'Archivio del Sant'Uffizio 2 481

Hic labor

Note

L. Albanese, *Bruno e il Pitagora di Ovidio* 2 489

F. Giancotti, *Campanella e Prometeo nel Caucaso. Proemio della Scelta ed Esposizione, epistola proemiale dell'Ateismo trionfato* 1 257

M. A. Granada, «*Venghino a farsi una sanguisuga*». *Nota a un pasaje suprimido de la versión definitiva de La cena de le Ceneri* 1 265

G. Landolfi Petrone, *L'itinerario rinascimentale di Bertrando Spaventa* 2 495

S. Mazurek, *Cusano e Bruno nell'ottica dei pensatori religiosi russi* 1 277

A. Paolella, *La presenza di Giovan Battista della Porta nel Carteggio Linceo* 2 509

A. Savorelli, *Minuzzarie bruniane nell'epistolario di Labriola* 2 523

Cronache e notizie

Alchimia degli estremi. Il laboratorio filosofico degli Heroici furori di Giordano Bruno. Un convegno e un ciclo di conferenze all'American Academy in Rome 1 287

Un convegno su Francesco Maurolico a Messina (V. Gavagna) 2 535

Tirannide e dispotismo nel dibattito politico tra Cinque e Seicento. IX Giornata Luigi Firpo, Torino 27-28 settembre 2002 (R. Favale) 2 533

Tra antica sapienza e filosofia naturale. Tradizioni e mutamenti della magia nell'Europa della prima età moderna (Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2-4 ottobre 2003) 1 288

Recensioni

S. I. Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo, Riforma e Controriforma. Studi e testi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002 (V. Del Nero) 2 544

T. Dagron, <i>Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno</i> , Librairie Philosophique Vrin, Paris 1999 (V. Perrone Compagni)	1	291
<i>Early Studies of Giordano Bruno</i> , edited and introduced by P. R. Blum, Thoemmes Press, Bristol 2000 (D. von Wille)	2	542
<i>Giulio Cesare Vanini e il libertinismo</i> . Atti del convegno di studi, Taurisano 28-30 ottobre 1999, a cura di P. Raimondi, Congedo, Galatina 2000 (G. Ernst)	1	292
M. A. Granada, <i>Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre</i> , Herder, Barcellona 2002 (S. Plastina)	2	547
<i>Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories</i> , edited by Chr. Lüthy, J. E. Murdoch & W. R. Newman, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001 (D. von Wille)	1	294
<i>Una nuova storia del millenarismo e del messianismo nella cultura moderna: Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture</i> , Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2001 («International Archives of the History of Ideas», 173-176) (G. Paganini)	2	550
<i>I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi, 1555-1567</i> , edizione critica a cura di M. Firpo e D. Marcatto, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 1998-2000 (M. Valente)	2	537
Schede		
<i>Schede bibliografiche</i> (testi e traduzioni di G. Bruno e T. Campanella)	2	559
Giostra	1	299
	2	563
<i>Sphaera</i>		
<i>L'astrologia nella cultura del Rinascimento. Firenze, 14-15 dicembre 2001</i>	2	595
G. Bezza, <i>Appunti per una storia dell'astrologia nel Rinascimento. In margine ad un recente libro su Cardano</i>	2	577
J. Fallisi, « <i>Magnus scientiarum depravator</i> ». <i>Campanella e l'emisfero australe</i>	2	581
I. Gramigna, <i>Auree proporzioni nel planetario della Sagrestia Vecchia di San Lorenzo a Firenze</i>	2	589

<i>Le Recueil des plus célèbres astrologues de Simon de Phares</i> , edité pour la Société pour l'Histoire de France par J.-P. Boudet, Honoré Champion, Paris 1996-1999 (O. Pompeo Faracovi)	2	597
Sadan, <i>I segreti astrologici di Albumasar</i> , a cura di G. Federici Vescovini, Nino Aragno, Torino 2000 (A. Guidi)	2	599
G. Savonarola, <i>Contro gli astrologi</i> , a cura di C. Gigante, Salerno Editrice, Roma 2000 (O. Pompeo Faracovi)	2	600
Indice dei manoscritti	2	603
Indice dell'annata VIII (2002)	2	605

COMPOSTO, IMPRESSO E RILEGATO, SOTTO LE CURE DELLA
ACCADEMIA EDITORIALE[®], PISA · ROMA, DAGLI
ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI[®],
PISA · ROMA



Marzo 2003

(CZ2/FG3)



BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI · STUDI e TESTI

diretti da Eugenio Canone e Germana Ernst

I Supplementi di «Bruniana & Campanelliana» si articolano in due sezioni: *Studi* e *Testi*. Nella prima vengono pubblicati saggi e ricerche originali, nonché ristampe di contributi di particolare rilievo e non facilmente reperibili. Nella seconda sezione vengono proposti testi, traduzioni e ristampe anastatiche con apparati storico-critici. L'obiettivo di tale sezione è anche quello di documentare i vari aspetti della multiforme *aetas* bruniana e campanelliana, intesa come dato culturale e non meramente cronologico.

STUDI · 1

BRUNUS REDIVIVUS

Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo

a cura di Eugenio Canone

1998 · pp. XLV - 338 · Euro 29,00

STUDI · 2

GERMANA ERNST

IL CARCERE, IL POLITICO, IL PROFETA

Saggi su Tommaso Campanella

2002 · pp. 192 · Euro 23,00

STUDI · 3

LETTURE BRUNIANE

DEL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO

(1996-1997)

a cura di Eugenio Canone

2002 · pp. x - 322 · Euro 48,00 (bross.) · Euro 120,00 (rileg.)

TESTI · 1

ORTENSIO LANDO

PARADOSSI

presentazione di Eugenio Canone e Germana Ernst

1999 · pp. XVIII - 232 · Euro 26,00

TESTI · 2

ANTONIO PERSIO

TRATTATO DELL'INGEGNO DELL'HUOMO

a cura di Luciano Artese

1999 · pp. XII - 316 · Euro 29,00

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

BIBLIOTHECA STYLENSIS
MATERIALI SU TOMMASO CAMPANELLA
E LA TRADIZIONE FILOSOFICA CALABRESE



Responsabilità scientifica

EUGENIO CANONE · GERMANA ERNST · CLAUDIO STILLITANO

Volumi pubblicati:

1. E.A. Baldini, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*; in appendice: L. Firpo, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, 2000, pp. 68, Euro 19,00.
2. T. Campanella, *Lettere (1595-1638)*, a cura di G. Ernst, 2000, pp. 176, Euro 28,00.

Nel 2000 ha preso avvio una nuova collana, «Bibliotheca Stylensis. Materiali su Tommaso Campanella e la tradizione filosofica calabrese», che è realizzata con il patrocinio del Comitato di gestione della Biblioteca comunale e dell'Amministrazione comunale di Stilo.

Il primo dei due volumi ripropone la rassegna degli studi firpiani su Campanella, pubblicata da Enzo A. Baldini («Bruniana & Campanelliana», II, 1996, pp. 325-358) e l'intenso contributo di Luigi Firpo su *Tommaso Campanella e la sua Calabria* (apparso nel 1964 e non più ristampato in seguito).

Il secondo volume presenta 38 lettere di Campanella non comprese nel volume delle *Lettere* curato da V. Spampinato nel 1927, in quanto rintracciate in tempi successivi e pubblicate in modo sparso. Con tale raccolta si intende offrire un contributo per una ricostruzione unitaria dell'epistolario campanelliano, fondamentale per la biografia intellettuale del filosofo.



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

www.libraweb.net

Paolo Sarpi Consulti (1606-1609)

A cura di Corrado Pin

Opere di Paolo Sarpi, I

A cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici · Napoli

L'opera, in due tomi, comprende 87 Consulti scritti da Paolo Sarpi fra il 1606 e il 1609 per il Senato veneziano; fra essi anche quelli conosciuti tradizionalmente come i "Consulti dell'Interdetto" (1606-1607), che videro la luce durante lo scontro fra il Papato e lo Stato di Venezia, al cui servizio Sarpi era entrato come "teologo e canonista" all'inizio del 1606. Un'ampia introduzione, in sei capitoli, ripercorre le vicende della vita e dell'attività del frate servita al servizio della Serenissima, la complicata vicenda dei rapporti fra la Repubblica e la Chiesa, il lavoro delle diplomazie, facendo il punto della storia della critica e degli studi sul Sarpi e sul momento storico da lui vissuto e cercando, in primo luogo, di offrire al lettore una documentazione ordinata e corretta della sue opere, ancora in buona parte inedite o poco conosciute; le vie e le caratteristiche della diffusione degli scritti del Sarpi, la loro fortuna e le loro vicende editoriali nei secoli successivi, sono infatti un aspetto non secondario dell'interesse e delle valutazioni che sono state date, nel

tempo, della sua attività. All'introduzione segue il testo dei consulti, presentati secondo uno schema fisso di edizione: il numero progressivo in ordine cronologico; la data del consulto; il titolo; la premessa del curatore e le relative fonti; la nota al testo, comprendente la descrizione dei testimoni sotto la voce *Manoscritti* e le eventuali edizioni a stampa sotto la voce omonima; il testo sarpiano con l'*inscriptio*, il corpo centrale, la chiusa sottoscritta; infine l'apparato critico con tre distinte serie di note: d'autore, del curatore e testuali. Il pregio principale di questi due volumi è quindi il tentativo di proporre finalmente l'opera integrale e unitaria del Sarpi pubblico, immessa nell'azione concreta della vita politica di Venezia; il progetto, di cui essi rappresentano il primo passo, è l'edizione completa del *corpus* dei consulti composti da Fra' Paolo in qualità di "consultore in iure" della Repubblica veneziana dalla data del 1606 fino alla morte, avvenuta nel 1623.

2001, cm 21 x 28, 1026 pp. (due tomi), € 280,00.



EDIZIONI DELL'ATENEO® · ROMA

www.libraweb.net

Per il Cinquecento religioso italiano

Clero Culture Società

Atti del Convegno internazionale di studi

Siena, 27-30 giugno 2001

A cura di Maurizio Sangalli

Introduzione di Adriano Prosperi

L'occasione dei 450 anni dall'apertura del concilio tridentino ha offerto l'opportunità di discutere sull'apporto di quell'evento e delle sue conseguenze di medio e lungo periodo alla modernizzazione della società europea. D'accordo con Paolo Prodi che è oramai superata la contrapposizione riforma protestante/riforma cattolica/controriforma, sono i concetti di confessionalizzazione e disciplinamento sociale che maggiormente hanno suggestionato la ricerca storica degli ultimi decenni per quel che riguarda l'età moderna. Ma continuano a suggestionarla?

Il convegno «Per il Cinquecento religioso italiano. Clero Cultura Società» non è scaturito da nessuna celebrazione di qualche importante anniversario. L'intento è stato quello di riunire qualche decina di studiosi per invitarli a confrontarsi su un momento cruciale di svolta nella costruzione degli Stati, delle Chiese e delle coscienze moderne.

Il denso programma delle quattro giornate di studio ha previsto pertan-

to due momenti fondanti di confronto e di dibattito, affidati ad alcune tra le voci più autorevoli del panorama storiografico italiano (e non solo).

Il convegno, infine, ha cercato negli intenti di muoversi diacronicamente tra tardo Quattrocento e tardo Cinquecento, a volte sconfinando nel Seicento (ne è uscita con forza l'ipotesi storiografica di un «lungo Cinquecento»); e sincronicamente di estendere le indagini alle interrelazioni tra cultura ecclesiastica, prassi pastorale, impegno educativo, indirizzi spirituali e approcci istituzionali: tutto finalizzato al rapporto osmotico – o meno – con le società di *ancien régime* apparentemente chiuse e appartate quali appunto i seminari: l'attenzione alla interazione clero/società ne è uscita con forza, con i risultati che gli atti di questo convegno possono testimoniare.

2003, cm 17 x 24, X-710 pp. (due tomi), € 140,00 (bross.), € 200,00 (ril.)

*Le nostre riviste
anche Online in*
www.libraweb.net



*Our Journals
also Online in*
www.libraweb.net



Giardini Editori
e Stampatori
in Pisa®



Istituti Editoriali
e Poligrafici
Internazionali®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo Editoriale
Internazionale®



Accademia
Editoriale®

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, S.r.l.
Casella postale n. 1. Succursale n. 8
I-56123 Pisa
<http://www.iepi.it>

Uffici di Pisa

via Giosuè Carducci 60
I-56010 Ghezzano - La Fontina (Pisa)
tel. +39 050 878066 (r.a.); telefax +39 050 878732
E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma

via Ruggero Bonghi 11/B
I-00184 Roma
tel. +39 06 70452494; telefax +39 06 70476605
E-mail: iepi.roma@iepi.it

Abbonamento: € 50,00 (Italia privati); € 70,00 (Italia enti)
Subscriptions: € 80,00 (abroad individuals); € 100,00 (abroad institutions)
Modalità di pagamento: versamento sul ccp n. 13137567 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito.

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (L. 675/96).

Fascicolo singolo: € 40,00

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995
Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

